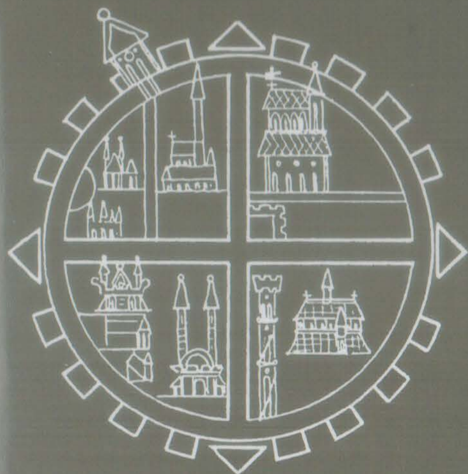
ALLA STORIA DELLA CHIESA DIRETTA DA HUBERT JEDIN



UMBERTO DI SILVA CANDIDA
ANSELMO DI CANTERBURY
BERNARDO DI CHIARAVALLE
BONAVENTURA
TOMMASO D'AQUINO
GIOVANNI DUNS SCOTO
GUGLIELMO DI OCKHAM
GREGORIO PALAMAS
TOMMASO DE VIO CAIETANO
MARTIN LUTERO
FILIPPO MELANTONE
GIOVANNI CALVINO
ROBERTO BELLARMINO
RICHARD HOOKER
PETRUS MOGILAS

IL PENSIERO MEDIEVALE

JOHANNES BROSSEDER
WERNER DETTLOFF
GUSTAVO GALEOTA
ALEXANDRE GANOCZY
GÜNTHER GAßMANN
PETER HAUPTMANN
RICHARD HEINZMANN
ULRICH HORST
KARL-HERMANN KANDLER
ULRICH KÖPF
ULRICH KÜHN
JOHANNES KARL SCHLAGETER
ROBERT STUPPERICH
DOROTHEA WENDEBOURG

A CURA DI
HEINRICH FRIES,
GEORG KRETSCHMAR

Jaca Book

I CLASSICI
DELLA TEOLOGIA

a cura di
Heinrich Fries e Georg Kretschmar

IL PENSIERO MEDIEVALE

Umberto di Silva Candida, Anselmo di Canterbury, Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Gregorio Palamas, Tommaso de Vio Caietano, Martin Lutero, Filippo Melantone, Giovanni Calvino, Roberto Bellarmino, Richard Hooker, Petrus Mogilas

Jaca Book

titolo originale
Klassiker der Theologie

traduzione dal tedesco di
Pietro Pavanini
Paola Musumeci

revisione di
Sara Faraoni e Elio Guerriero

prima edizione italiana
febbraio 2005

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in copertina
La città santa. Disegno tratto da un manoscritto irlandese
del XIII secolo, in G. de Champeaux, S. Sterckx, foto Zodiaque,
I simboli del medioevo, Jaca Book, Milano 1981, 1997[3]

ISBN 88-16-30402-2

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA - Servizio Lettori
Via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48.56.15.20-29, fax 02/48.19.33.61
e-mail: serviziolettori@jacabook.it; sito internet: www.jacabook.it

INDICE

UN'OPERA DI RESPIRO EUROPEO

di

Elio Guerriero

L'opera curata da Heinrich Fries e Georg Kretschmar è atipica, ma proprio per questo illuminante. Muove dal campo della teologia, ma poi interpella direttamente il pensiero filosofico e si interroga sulle forme dello Stato e l'organizzazione della società. Ne risulta una originale storia del pensiero occidentale, attenta alla *Wirkungsgeschichte*, all'influsso del pensiero sulle forme dello Stato e l'organizzazione sociale nell'antico come nel nuovo mondo. In questo modo vengono superate le barriere tanto disciplinari, quanto confessionali per cogliere le vere dinamiche di sviluppo dell'Europa.

In questa nota concisa vale la pena di mettere in risalto due linee caratteristiche dell'opera.

1. La portata della domanda teologica. Nella coscienza dei contemporanei la teologia è disciplina per un gruppo di specialisti. In realtà, come il lettore potrà verificare anche ad uno sguardo rapido, le domande si estendono all'intera vicenda umana: certo il rapporto dell'uomo con il soprannaturale, ma anche il suo ruolo nella creazione, le regole di un agire politico corretto, il rapporto tra autorità politica e religiosa... Il 19 gennaio di quest'anno l'accademia cattolica di Baviera ha organizzato un incontro tra il filosofo Jürgen Habermas, forse il più noto esponente del liberalismo laico, e il cardinale Ratzinger, in rappresentanza del pensiero cattolico. Nell'occasione proprio il pensatore liberale riconosceva che il pensiero religioso rappresenta anche oggi una *sfida cognitiva*. E aggiungeva: «Con ciò non si intende soltanto il fatto che la religione continua ad affermarsi in un ambiente sempre più secolarizzato e che la società mette in conto, fino a nuovo ordine, il consoli-

damento delle comunità religiose... L'aspettativa di un perdurante non-accordo tra fede e sapere guadagna infatti il predicato di "ragionevole" solo se, dalla prospettiva del sapere secolare, venga riconosciuto anche alle convinzioni religiose uno *status* epistemico»[1]. La conclusione è l'invito rivolto a credenti e non credenti a essere più critici, a studiare e conoscere di più il rispettivo pensiero. Un auspicio che anche il cardinal Ratzinger faceva suo. Al riguardo proprio la presente opera può essere un utile strumento per la conoscenza di un pensiero niente affatto chiuso, certo non privo di «status epistemico».

2. Il pensiero e il suo influsso sulla formazione della società. La struttura dell'opera è semplice. Vengono presentati da altrettanti studiosi 15 esponenti del pensiero medievale: Umberto di Silva Candida, Anselmo di Canterbury, Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Gregorio Palamas, Tommaso de Vio Caietano, Lutero, Melantone, Calvino, Bellarmino, Hooker e Mogilas. Rispetto alle più diffuse storie della teologia e della filosofia, il lettore attento nota subito una dislocazione temporale, all'inizio come alla fine del periodo. Lì dove solitamente l'inizio viene collocato in epoca carolingia, qui si parte con la rinascita susseguente all'anno Mille; là dove di solito si pone la svolta con la crisi determinata dalla Riforma protestante qui si prosegue fino alla riorganizzazione confessionale successiva alla pace di Augusta. Conseguentemente vengono presentati i tre grandi pensatori riformati Lutero, Melantone, Calvino, ma anche due altre figure molto meno conosciute: Richard Hooker e Petrus Mogilas. Il primo è un inglese che diede spessore e coesione al pensiero anglicano; il secondo, patriarca di Kiev, espose la concezione ortodossa nelle forme del pensiero occidentale. Il volume oltrepassa così le barriere confessionali e lascia già intravedere problematiche che saranno all'ordine del giorno nei secoli dell'Ancien Régime fino alla Rivoluzione francese.

Nell'ammirazione per un'opera originale, mi pare di dover sollevare in conclusione anche un rilievo critico. Nella successione dei protagonisti del pensiero e della storia medievale mancano autori come Pietro Abelardo, Meister Eckhart e Giovanni della Croce. Ora, se queste esclusioni sono conseguenti nella logica di quella efficacia storica che sembra la vera caratteristica dell'opera, per questa stessa logica non pare giustificata l'assenza di qualsiasi accenno a Ignazio di Loyola o all'enorme sforzo educativo della Chiesa cattolica al tempo della Riforma.

[1] J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in "Humanitas" 2 (2004), pp. 249s.

Resta da dire una parola sugli autori dei diversi saggi. Sono in maggioranza noti studiosi tedeschi, che sugli autori di cui scrivono hanno pubblicato numerose opere. Non mancano, tuttavia, esponenti della cultura internazionale come l'ungherese Alexandre Ganoczy (autore del saggio dedicato a Calvino) e l'italiano Gustavo Galeota (autore del ritratto di Roberto Bellarmino).

Un'opera, dunque, di respiro ecumenico, ma anche significativa per l'individuazione di un'autentica eredità culturale e cristiana d'Europa di cui tanto si discute ai nostri giorni.

UMBERTO DI SILVA CANDIDA
(ca. 1006-1061)

di

Karl-Hermann Kandler

«Ecclesia semper reformanda» – se anche talvolta si può aver abusato di questa frase, resta pur sempre vero che movimenti di rinnovamento percorrono l'intera storia della Chiesa. Quando nel 910 venne fondato il monastero di Cluny, si era con esso creato un centro di rinnovamento monastico che si estese, in epoca successiva, ad ampie zone dell'Europa. Un centro simile fu il monastero, indipendente da Cluny, di Gorze in Lorena. Dopo la decadenza del papato nel x e all'inizio dell'xi secolo, l'imperatore Enrico iii fece deporre, al sinodo di Sutri nel 1046, tre papi accusati di simonia e fece eleggere, negli anni successivi, vescovi tedeschi al trono pontificale. Il più importante di questi fu Brunone di Toul, divenuto papa Leone ix (1049-1054). Egli era in stretto contatto con la riforma monastica lorense e assunse lorenesi fra i suoi più vicini collaboratori, tra i quali Umberto. Con Leone ix e i suoi confidenti, la riforma monastica inaugurata da Enrico iii si trasferì anche al papato. Umberto fu il teorico della riforma ecclesiastica; al tempo stesso prese coerentemente parte alla lotta per la sua applicazione. Fornì a Gregorio vii (1073-1085) il materiale teoretico per la sua battaglia, di cui Umberto stesso era stato l'iniziatore.

i. *La vita*

Umberto, di probabili origini contadine, nacque in Lorena verso il 1006 e nel 1015 entrò come oblato (consacrato a Dio sin dall'infanzia nell'ambito di un convento) nel monastero di Moyenmoutier, nei Vosgi. Evidentemente si fece monaco per vocazione; ancora in tarda età il

suo cuore batteva per la vita monastica. Curò e pubblicò vite dei santi e scrisse una storia del suo monastero. Chiamato a Toul dall'abate Widrich di St. Aper in Toul, redasse la vita di Gerardo di Toul, documenti e responsori per i giorni di alcuni santi dell'abbazia. Qui compose anche con molta probabilità, attorno al 1043-1046, lo scritto satirico *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam.*

Già le opere composte a Toul e Moyenmoutier tradiscono particolarità ed esigenze riformistiche, come quella della cura delle anime. Così Gerardo di Toul pare abbia ottenuto dall'imperatore Ottone I la libera elezione del vescovo, senza neppure l'obbligo di conferma da parte del sovrano. Nel suo sermone ai confratelli, Umberto deplora le cieche guide di ciechi seguaci che non si curano affatto di quel che sono debitori a Dio o al prossimo.

Umberto era un uomo dotto. Lo dimostrano già le sue opere composte ancora in Lorena, soprattutto l'*Ecbasis*. In essa si è potuta riscontrare la conoscenza di molti scrittori antichi. Buone nozioni di diritto completavano la sua istruzione. In forma satirico-ironica, Umberto, nell'*Ecbasis*, mette in ridicolo quei monaci che vivono a corte e la boria della nobiltà; egli emette un giudizio sfavorevole sul potere secolare certo a causa dello sfruttamento dei monasteri da parte dei carolingi. Con l'aggiunta *per tropologiam*, Umberto, nel suo scritto satirico animalesco, voleva essere intenzionalmente enigmatico e colpire determinate situazioni del tempo. Il vescovo Brunone di Toul stimava la sua cultura e lo aveva eletto suo segretario. Per lui Umberto aveva composto e messo in musica dei canti alterni. E furono certo la sua erudizione e il suo stile elegante il motivo per cui Brunone, dopo essere stato eletto papa, chiamò Umberto a Roma.

Qui, nei dodici anni che seguirono, Umberto sarà il principale sostenitore di Leone anzi dell'intero papato riformatore. Da allora in poi la sua vita fu «consacrata interamente al servizio del papato» (Fliche, 1915, p. 56). Nel 1050 Leone IX ordinò Umberto arcivescovo di tutta la Sicilia, che a quel tempo si trovava ancora sotto il dominio arabo, ma di per sé cadeva sotto la sovranità dell'imperatore bizantino, e pertanto del patriarca di Costantinopoli. Il rinnovamento era dunque programmatico e dimostrava il proposito di Leone IX di far valere i suoi «diritti», derivatigli dalla «donazione costantiniana», sull'Italia meridionale e sulla Sicilia. Ma giacché Umberto era impossibilitato ad esercitare il suo ufficio arcivescovile, Leone IX lo nominò cardinale di Silva Candida elevandolo in pratica al ruolo di suo vicario. Quale uno dei suoi fedelissimi, Umberto faceva anche parte del seguito permanente che accompagnava il papa nei suoi numerosi viaggi. Più volte gli vennero affidate legazioni, nel 1051 a Benevento dove gli fu reso omaggio al posto

del papa. Nel 1052 fu fra il seguito pontificio a Ratisbona, nel 1053 prese parte alla sfortunata spedizione di Leone contro i normanni.

Sempre nel 1053 egli giunse a Trani. Qui Umberto venne a conoscenza della lettera scritta dall'arcivescovo Leone di Acrida evidentemente su incarico del patriarca bizantino Michele Cerulario, e inviata al vescovo Giovanni di Trani. Questi veniva violentemente attaccato per certe usanze liturgiche della Chiesa occidentale, in particolare per l'impiego di pane azzimo, cioè non lievitato, nella comunione. Michele Cerulario aveva in tal modo gettato il guanto di sfida all'Occidente, sfida che va vista in diretto rapporto con la politica pontificia nel Mezzogiorno italiano. Umberto tradusse la lettera ed approntò una sferzante risposta, il *Dialogo fra un romano e un costantinopolitano*. Lo scritto è in pratica un trattato teologico sulle usanze nella Chiesa occidentale. Il tono della disputa era determinato dall'attacco greco; quanto alla violenza, non era stato Umberto per primo a provocarla, come gli è stato rimproverato da più parti. Né pubblicò subito il *Dialogo*. Non dovette perciò essere interpretato come una sfida[1] il fatto che Leone IX inviò una delegazione, guidata da Umberto, alla corte imperiale bizantina (e non primariamente al patriarca), per stringere un'alleanza con Costantino Monomaco contro i normanni, la qual cosa lo stesso imperatore aveva fortemente caldeggiato. Nel frattempo, a Costantinopoli Michele Cerulario aveva posto i monasteri e le chiese latine di fronte all'alternativa di accettare il rito orientale o di venire chiusi. Si erano verificati episodi di intolleranza in occasione dei quali pani azzimi consacrati erano stati calpestati con i piedi. Risulta pertanto comprensibile che il patto di alleanza poteva venire accettato soltanto a condizione che il patriarca mutasse il suo atteggiamento verso la Chiesa occidentale.

La delegazione giunse a Costantinopoli il 24 giugno 1054 e soggiornò nel monastero di Studion, dove si venne presto a una disputa sugli azzimi e su altre questioni liturgico-dogmatiche fra Umberto e il monaco erudito Niceta Stetato. Niceta non era all'altezza di Umberto. Secondo il commento di Umberto, Niceta malediva tutti coloro «che negavano che la Santa Chiesa romana fosse la prima di tutte le chiese e osavano sollevare una qualche critica contro il suo credo sempre ortodosso». Il contegno della delegazione era talmente deciso che Michele Cerulario se ne lamentò presso l'imperatore. Il patriarca, da parte sua, non ricevette la delegazione perché la lettera scrittagli da Leone IX non si rivolgeva a lui con il titolo di patriarca ecumenico. Fu allora che Umberto decise di pubblicare il suo dialogo. Il clero bizantino, in seguito a

1 Contro Karl Böhmer, 1969, p. 335; egli non tiene però in considerazione il fatto che il dialogo non era ancora conosciuto; è questo l'avviso di Francis Dvornik, 1968, p. 411.

ciò, si schierò al fianco del suo patriarca. Da entrambe le parti non sembra esservi stata grande disponibilità a trattare, giacché il patriarca, in un sinodo, assegnò alla delegazione il posto dietro gli arcivescovi. Alla protesta della delegazione, il patriarca interruppe del tutto ogni rapporto con loro proibendogli perfino di dir messa.

Al tempo stesso si scagliò – comprensibilmente – contro ogni piano unionista, che per Umberto doveva includere il riconoscimento della supremazia romana da parte dell'Oriente[2]. Avevano avuto luogo trattative – in particolare per convincere l'imperatore desideroso di pace – ad esempio sulla questione della «processione» dello Spirito Santo anche dal Figlio. Ma una reale disponibilità alla pace mancava da entrambe le parti. Fu così che Umberto, il 16 luglio 1054, depositò una scomunica di Michele Cerulario sull'altare maggiore di Santa Sofia a Costantinopoli. Con questo gesto la rottura era ormai definitiva. Come nel caso di Niceta, così anche la scomunica lascia capire il punto di vista di Umberto: «Chi si oppone testardamente al credo della sacra sede romana ed apostolica ed al suo sacrificio, colui sia dannato, Maranatha, e non lo si consideri cattolico cristiano, ma eretico 'prozimita'[3]. Così sia, così sia, così sia!» (*Alia excommunicatio*).

Si dà oggi gran peso all'affermazione che Umberto, pur agendo dispoticamente, abbia in realtà condannato soltanto il patriarca. Questi a sua volta, il 20 luglio, fece condannare i legati da un sinodo. Fu questa la sua «risposta all'incredibile e mostruosa bolla di scomunica dei legati» (Böhmer, 1969, p. 335). Difficilmente si sarà pensato da entrambe le parti a una reciproca scomunica di entrambe le Chiese, sebbene il resoconto di Umberto quanto meno non escluda una tale intenzione. Il 18 luglio la delegazione era già partita.

Quando Umberto tornò a Roma, Leone IX era morto. Umberto riassunse anche sotto il suo successore la posizione chiave alla corte pontificia. Nulla di certo sappiamo di lui in questo periodo (al quale risale probabilmente il primo dei suoi *Tre libri contro i simoniaci*), lo ritroviamo comunque al seguito di Vittore II nel 1056 in Germania. Otloh riferisce che Umberto gli avrebbe raccontato il sogno di un romano, secondo il quale Enrico III sarebbe stato condannato da Dio per essersi dato troppo poca cura dei poveri. Nel 1057 troviamo Umberto quale legato di Vittore II in una missione molto spinosa nel monastero di Montecassino. Doveva qui impedire l'insediamento dell'abate liberamente eletto. Ad aiutarlo nel suo delicato compito furono alcuni monaci che, all'insaputa dell'eletto, inscenarono una rivolta contro Umberto. Questi allora

2 Sull'intero complesso cfr. *op. cit.*, pp. 409-412.
3 Cioè chi impiega pane lievitato nell'Eucarestia.

dichiarò adirato che in lui era stata offesa la santità del papa stesso. La partita era ormai vinta, l'eletto si dimise «volontariamente» e abate divenne, per volontà di Vittore II, Federico di Lorena, che aveva accompagnato Umberto a Costantinopoli. Umberto redasse e sottoscrisse lettere e bolle non solo sotto Leone IX, ma anche sotto i suoi successori.

Alla morte di Vittore II, Federico di Lorena e lo stesso Ildebrando – in seguito papa Gregorio VII – proposero Umberto come pontefice, ma questi fece eleggere Federico di Lorena (Stefano IX). Sotto il suo pontificato, Umberto fu bibliotecario ed incontestabilmente il primo uomo dopo il papa. Stefano IX morì già nel 1058 a Firenze. I sostenitori del partito riformatore dovettero abbandonare precipitosamente Roma, giacché le nobili famiglie romane vedevano giunta la loro ora. Dopo la morte di Enrico III (1056), l'Impero si trovava sotto il controllo dell'imperatrice Agnese. Da lei non v'era da temere alcun intervento diretto. I capi del partito riformatore erano altrove. Così i romani imposero il tuscolano Benedetto X. Umberto fuggì a Benevento e celebrò la Pasqua a Montecassino. Qui insediò, conformemente al testamento di Stefano IX, Desiderio come abate. Nella primavera del 1058 compose con ogni probabilità anche il secondo ed il terzo *Libro contro i simoniaci*. Contro Benedetto X i cardinali riuniti a Firenze o a Siena elessero l'arcivescovo fiorentino Gerardo (Nicola II). È probabile che anche questa volta Umberto sia stato proposto come papa, certamente da Ildebrando. Ma prima di morire Stefano IX aveva nominato Gerardo suo successore. Anche quest'ultimo era lorenese di origine. L'influsso di Umberto su di lui difficilmente può essere sopravvalutato. Egli mantenne la carica di bibliotecario e fu addentro in tutti gli affari ecclesiastici. Pietro Damiani, anch'egli riformatore erudito, ma quale asceta mal disposto verso la politica ecclesiastica riformatrice e l'atteggiamento antisimoniaco di Umberto, definì lui e Bonifacio di Albano «gli occhi acutissimi e penetranti» di Nicola II e su di lui compose questo distico: «Del signor arcivescovo Umberto, che sedette alla destra del papa ed io alla sinistra./ Per me fu la parte dei caproni, tu ti prendi il posto degli agnelli./ L'uomo di sinistra si tiene a destra, a sinistra talvolta l'uomo di destra»[4].

L'influsso di Umberto si fa particolarmente palese al sinodo pasquale del 1059. Esso fu dominato dalla sua persona. Qui egli strappò a Berengario un *giuramento*, con cui questi dovette ritrattare la sua dottrina eucaristica, qui venne emanato il celebre decreto sull'elezione del papa che doveva mettere in pratica la teoria formulata da Umberto nei suoi *Tre libri contro i simoniaci*. A ragione Umberto è stato definito «il teorico della politica papale», mentre il papa fu «un fedele discepolo di

[4] *Epist.* I, 7, PL CXLIV, 211.

Umberto» che convalidò la sua «propaganda teorica contro le ordinazioni simoniache» (Michel, 1953, p. 147). Anche il sinodo del 1061 fu seccamente antisimoniaco, diretto contro il lasso comportamento di Pietro Damiani.

Umberto accompagnò anche Nicola II nel Mezzogiorno italiano, dove questi, in forza della «donazione costantiniana» infeudò i normanni. Era questo un attentato ai diritti sia dell'imperatore orientale che di quello occidentale.

Fin quasi alla sua morte Umberto diresse gli affari pontifici e, a suo giudizio, lavorò al di sopra delle proprie forze. Dopo aver redatto un'ultima bolla il 27 aprile 1061, morì il 5 maggio 1061. Nicola II lo fece seppellire con tutti gli onori in Laterano, nella basilica di Costantino, accanto alle sante patrone di Silva Candida, Rufina e Seconda.

Con lui il partito riformatore perse il suo esponente più intelligente, ma anche il più brusco. Senza dubbio egli era pienamente persuaso della giustezza delle sue idee. Nessuno potrà negargli devozione accompagnata a tratti mistico-visionari. Dopo la sua morte il campo era libero per Ildebrando, il quale, come papa Gregorio VII, fece di tutto per mettere in pratica le idee di Umberto.

II. *La dottrina*

Schramm ha giustamente espresso il seguente giudizio su Umberto: egli fu «il primo grande rappresentante letterario del papato rinnovato» e, con il frammento da lui pubblicato *De sancta Romana ecclesia* (composto presumibilmente nel 1053), dette la prima dichiarazione programmatica del papato, emanazione diretta dello stesso papato riformatore. In essa si rispecchia una coscienza viva della responsabilità del papa, il quale, in Pietro, tiene in mano le redini nel cielo e sulla Terra (1957, p. 239, p. 241). Nella sua dottrina riformatrice Umberto fu guidato da un grande senso di responsabilità. Non si potrà asserire che Umberto e i primi grandi riformatori siano stati trascinati da una brama di potere (anche se per Ildebrando-Gregorio VII non lo si può invero del tutto escludere).

1. Umberto riconobbe assai presto che la riforma, per affermare i suoi obiettivi, aveva bisogno di una compilazione di diritto canonico[5]. Michel ha dimostrato in modo convincente che la *Compilazione in 74 titoli*, ritenuta anonima, è opera invece di Umberto. Essa è il primo codice della riforma della Chiesa destinato a mettere ordine nei rapporti

[5] Su quanto segue cfr. Anton Michel, 1943/1952.

ecclesiastici. In essa Umberto ha selezionato e messo assieme citazioni, autentiche e falsificate, di diversi autori. Trova qui espressione il vero e proprio impeto dei riformatori. La loro principale preoccupazione era rivolta al bene della chiesa e dei suoi conventi. La libertà dei monasteri, per la quale Umberto lottò, aveva come fine che «i monaci potessero esercitare il servizio di Dio con il massimo fervore spirituale» (*Ibid.*, 20). Perciò la volontà dei fondatori era per lui intoccabile, lo stesso vescovo non poteva limitare la libertà del monastero; perciò si doveva contenere il diritto delle chiese autonome.

Umberto voleva ripristinare, per quanto possibile, condizioni paleoecclesiastiche, come, fra l'altro, il primato dei «patriarcati petrini» (Roma, Alessandria, Antiochia), dai quali Costantinopoli sarebbe stata esclusa. Si spiega così il fatto che Michele Cerulario, nella lettera direttagli da Leone IX ma scritta da Umberto, venga apostrofato con il titolo di arcivescovo e non di patriarca. Umberto non era prevenuto per principio contro il potere statale. Certo non aveva dimenticato che la riforma aveva preso le mosse dall'imperatore Enrico III, e che grazie a lui dei riformatori erano saliti al trono di san Pietro. Già nel *Terzo libro contro i simoniaci* viene dipinta una vera e propria apoteosi di Enrico III (III 7,206). Il potere secolare ha il suo peso, se ascolta la voce di Dio e fa la volontà della Chiesa. Anche gli imperatori devono seguire i ministri di Dio, giacché Chiesa e Stato stanno in rapporto l'uno verso l'altro come sole e luna, anima e corpo, capo e membra. Entrambi si amano, entrambi hanno bisogno l'uno dell'altro e si servono reciprocamente, ma non sono sullo stesso piano, il sacerdozio, in quanto anima, ha la funzione determinante. Il re segua la Chiesa ed i laici il re per il bene della Chiesa e della patria (*Ibid.*, 21,225). Umberto loda i sovrani che hanno governato nel senso della riforma e soprattutto hanno dimostrato il proprio rispetto verso la cattedra di Pietro, così infatti ha voluto Cristo. Egli pretende l'unità di chiesa e mondo sotto l'illimitata guida della chiesa, per questo vieta l'influsso secolare sulla Chiesa, per esempio nella scelta dei vescovi, nell'investitura e nella presidenza dei sinodi.

Ma seguendo la tendenza del tempo ben altre idee si stavano imponendo, soprattutto quella del Sacro Impero. Gli imperatori Corrado II ed Enrico III vennero chiamati *vicarius Christi* e messi in parallelo a Dio per la sfera terrestre. Il primato della Chiesa era riconosciuto solo per le faccende spirituali, e tuttavia veniva circoscritto anche in quel campo dal carattere sacerdotale dell'imperatore (o del re). Di contro, la «libertà della Chiesa» era il motto della riforma ed il suo obiettivo dichiarato. Si comprende da sé come da questo presupposto potessero facilmente esser fatte derivare pretese di potere. E tuttavia Umberto aspirava ad una Chiesa in terra umana e spiritualmente pura. Ciò risulta evi-

dente nell'invocazione dello Spirito Santo all'inizio del *Terzo libro contro i simoniaci*. Già nel sinodo di Reims, nella primavera del 1049, le richieste di Umberto, ad esempio la libera elezione del vescovo, trovarono una prima ripercussione – un'idea questa che del resto non era mai morta, ma contrastava con il diritto germanico delle chiese autonome. Le richieste di Umberto rappresentavano una «profonda interferenza nello statuto ecclesiastico basato sul diritto consuetudinario» (Hampe, 1953, p. 100). Sottolinea Umberto: «Compito dei principi non è di creare una chiesa di Dio, ma di difendere quelle già create» (III 15,217).

La battaglia di Umberto scaturisce dall'essenza della Chiesa, così com'egli la intende, dal suo incommensurabile significato per il tempo e per l'eternità.

2. In quest'ottica è da intendersi la lotta di Umberto per il primato romano. Il fondamento giuridico-ecclesiastico necessario allo scopo fu da lui dato con la sua raccolta di sentenze. Che la «donazione costantiniana» sia stata energicamente sfruttata per affermare il primato di Roma, lo si capisce da sé. Essa aveva fornito anche il titolo legale per il passaggio ad Umberto dell'episcopato siciliano.

Già in Umberto, e non solo con Gregorio VII, troviamo il «principio romano»: soltanto la cattedra romana esprime un giudizio definitivo su tutte le questioni. Le compilazioni di diritto canonico esistenti sino a quel momento, comprese le *Decretali pseudoisidoriane*, emanavano spirito episcopale. Con la raccolta di sentenze di Umberto quasi l'intera legislazione ecclesiastica viene messa in bocca ai papi. Ciò che non concorda con Roma non ha alcuna validità. Così Umberto, nella disputa con Niceta, rigettò il concilio del 692 perché «la cattedra prima ed apostolica non ha mai accettato i capitoli»[6]. Per Umberto Roma è il fulcro e il capo di tutta la Chiesa, sua madre e suo fondamento. La cattedra di Pietro è la suprema istanza, essa può annullare tutte le sentenze emesse da vescovi e sinodi. Non può essere giudicata da nessuno, ma può giudicare tutti. Può deporre e trasferire vescovi. Non si può avere Dio per Padre se non si vive in unione con la Chiesa universale, con Roma. Umberto è persuaso che il primato di Roma sia stato voluto da Cristo. Il papa è Pietro oggi.

Anche il decreto sull'elezione del papa del 1059, scritto dalla mano di Umberto, doveva servire al primato di Roma nel senso della libertà della Chiesa. Anche se nella successiva votazione del 1061 non venne rispettato, con esso si erano ormai poste le basi per il futuro. Esso mette in primo piano i vescovi cardinali. Il diritto canonico viene adeguato alle condizioni romane, popolo e nobiltà sono relegati in secondo pia-

[6] *Op. cit.*, p. 9.

no. All'imperatore venne riconosciuto soltanto un diritto di convalida. Questo può forse essere visto come un compromesso, ma al sinodo erano presenti anche vescovi di sentimenti imperiali. Stefano IX, in ogni caso, venne consacrato senza attendere l'approvazione imperiale. Il decreto attua sostanzialmente le richieste di Umberto che i vescovi debbano guidare i principi al sommo livello.

3. Il più celebre trattato di Umberto sono senza dubbio i suoi *Tre libri contro i simoniaci*. La simonia era sin dal 451 minacciata di severe pene, ciononostante rimaneva un fenomeno assai diffuso. Gregorio VI, un uomo dalla seria condotta di vita vicino alle idee riformatrici, aveva comprato il titolo dal malfamato papa Benedetto IX per allontanarlo dalla sua carica. Al che l'imperatore Enrico III lo aveva a sua volta inesorabilmente deposto nel 1046.

Umberto intese il concetto di simonia in un senso ben più vasto che sino allora. Ogni investitura di una carica ecclesiastica, di un vescovado o di un'abbazia, fatta da un laico con anello e pastorale era da lui definita simonia. Essa proveniva dal diritto germanico delle chiese autonome, era divenuta comune nel secolo X in tutto l'Occidente e simboleggiava la supremazia del principe sulla Chiesa. Ma le nomine papali fatte da Enrico III, dunque anche quella di Leone IX, non erano forse investiture laicali?

In una battaglia condotta con estremo rigore, Umberto si batté fino all'ultimo per la totale nullità delle consacrazioni simoniache. Tuttavia, poiché in base alla dottrina cattolica nessuna ordinazione poteva essere ripetuta, questo principio veniva fatto valere anche per le consacrazioni simoniache. La simonia, obiettò Umberto, era una forma di eresia, e un simoniaco, non possedendo Spirito Santo, non lo poteva perciò nemmeno impartire. La simonia gli appariva come un cancro nella sua lotta per la libertà della Chiesa. Per questo si batté per la libera scelta dei vescovi e, nel 1059, per la libera elezione del papa. «Quale libero giudizio potranno mai avere clero, popolo, nobiltà o metropolita sulle guide di una chiesa, quando queste siano già prestabilite» appunto dal principe (III 6,205)? L'elezione del vescovo da parte di clero e popolo in accordo con il metropolita è per lui una norma immutabile. Così, anche nei confronti dei principi egli pretese un atteggiamento radicale, pur mantenendo una certa pacatezza nei confronti di Enrico III fino alla morte di quest'ultimo. La sua ira si scagliò particolarmente contro Enrico I di Francia e contro gli Ottoni, poiché questi avrebbero «usurpato la carica sacerdotale più di tutti i regnanti prima di loro» (III 15,217).

Per chi si era reso colpevole non v'era più alcuna penitenza, ma soltanto la deposizione. Anche chi, a sua insaputa, era stato consacra-

to da un simoniaco veniva dispensato dalla carica e in seguito deposto, ovvero doveva essere (ri)ordinato mediante una nuova imposizione delle mani. Così stabilì il sinodo pasquale del 1060, in sintonia con la richiesta di Umberto: «Se dopo un eretico è un (vescovo) cattolico a consacrare, questa è allora la vera e unica ordinazione e nient'affatto una riordinazione» (I, 8,110). Ed in effetti si giunse a simili «riordinazioni». Mentre Pietro Damiani era incline, nel suo *Liber gratissimus* (1051), a riconoscere come valide tutte le consacrazioni impartite da simoniaci, pur se inefficaci ai fini della salvezza dei simoniaci stessi, Umberto insisteva sulla loro totale nullità[7]. Si contrapponevano qui due visioni teologiche all'interno del partito riformatore. Pietro Damiani muoveva dal battesimo. Come Cristo, e non il sacerdote, è l'autore del battesimo, lo stesso vale per l'ordinazione. All'obiezione che i simoniaci erano eretici, egli distingueva due gruppi di eretici, quelli che errano nella fede nella Trinità e quelli che in tale fede concordano con la Chiesa. L'ordinazione di questi eretici sarebbe valida, come valide erano state riconosciute un tempo quelle dei novaziani, mentre quelle compiute dagli ariani erano state respinte da Innocenzo I. Al suo esempio si rifaceva Umberto: la decretale *Ventum est* si riferiva ad eretici che errarono nella fede nello Spirito Santo. Egli non si stancò mai di affermare che i simoniaci non hanno lo Spirito Santo né possono quindi impartirlo. E nemmeno pertanto si trattava di riordinazione, se chi era stato consacrato da simoniaci veniva (ri)ordinato. I simoniaci hanno soltanto la forma vuota, non però il contenuto del sacramento. Le loro consacrazioni si devono «considerare come assolutamente non avvenute»: «Presso gli eretici sono rimasti solo i sacramenti visibili (cioè gli elementi) senza una qualche invisibile sacralizzazione, la quale è senza dubbio lo Spirito Santo» (II 28,174). Con questa teologia del sacramento in fondo ciprianiana Umberto volle mettersi sulla linea di Agostino, il quale aveva dichiarato che chi si era allontanato dalla Chiesa non poteva avere lo Spirito di Dio[8]. Perciò i loro sacramenti non sono affatto sacramenti, ed anche i loro battesimi sono assolutamente nulli.

Pur essendo anche teorico, Umberto muoveva tuttavia dalla prassi prodigandosi affiché la teoria trovasse nuovamente applicazione nella pratica. La sua lotta per la libera elezione dei vescovi lo dimostra. Egli definì l'investitura come atto spirituale. I segni consegnati nella cerimonia, anello e pastorale, sono simboli dell'ufficio pastorale tramite cui viene conferita la carica episcopale. Le richieste di Umberto di soppri-

[7] Cfr. Ludwig Ott, *Das Weihesakrament*, HDG IV, 5 (1969), pp. 61, 64.

[8] Sugli effetti nella teologia sacramentale di Umberto cfr. Kandler, 1971, pp. 38-53.

mere l'investitura da parte di laici si fecero più pressanti quando, dopo la morte di Enrico III, sua moglie Agnese effettuò le investiture.

Umberto giunse all'estrema conclusione: ogni investitura laicale è simonia e pertanto eresia. Egli si spinse fino ad invocare la resistenza del popolo contro quei principi che violentavano la Chiesa (III 16,218). Al sinodo del 1059, durante il quale venne emanato il decreto sull'elezione del papa e Berengario fu costretto alla ritrattazione, si proibì ai chierici di ricevere una carica dalle mani di un laico, fosse con o senza denaro, e si invitarono i laici ad opporsi ai sacerdoti disubbidienti. Umberto era riuscito ad imporre le sue richieste.

4. Consideriamo infine il pensiero di Umberto attorno all'Eucarestia[9]. Si tratta in primo luogo delle dichiarazioni in merito alla disputa sugli azzimi, il pane senza lievito come elemento della comunione, che lo vide in opposizione alla Chiesa orientale, e, in secondo luogo, delle asserzioni nella lotta contro il simbolismo di Berengario. Anche le prese di posizione sulla questione dell'Eucarestia scaturirono dunque da concrete dispute dottrinali.

Nel IX secolo s'era imposto nell'Occidente l'impiego di pane azzimo nell'Eucarestia. In Oriente invece s'era rimasti all'uso di *prozymion*, del pane lievitato. Il fatto liturgico venne sempre interpretato, in Oriente, con forti accenti dogmatici, ma corrispondeva alla sensibilità orientale accentuare la diversità liturgica quando era in atto una controversia con l'occidente. Accanto a molti altri apparenti giudaismi, in Oriente si considerava giudaico anche l'impiego di azzimi. I cristiani si differenziavano dagli ebrei appunto perché nell'Eucarestia – istituita da Cristo a partire dalla *Pascha* ebraica –, non mangiavano pane azzimo, come loro (Es 12, Mc 14,12) ma pane lievitato. Per gli orientali gli azzimi non erano affatto pane, non erano ripieni di Spirito Santo, bensì soltanto «sterco secco». Azzimi consacrati non potevano perciò essere per loro il corpo di Cristo.

Spettava ora ad Umberto il compito di motivare sotto il profilo teologico l'usanza della Chiesa occidentale. In primo luogo egli giudica, a torto, l'accusa dei greci come affatto nuova. Giustifica poi esegeticamente l'impiego degli azzimi. Cristo – egli afferma –, durante l'ultima cena, nella notte in cui fu tradito, impiegò il prescritto pane azzimo, altrimenti, anziché obbedire, avrebbe calpestato la legge; né allora sarebbe morto sulla croce per i nostri peccati, ma per i suoi stessi. Ma Cristo, nella notte del suo tradimento, celebrò l'antica *Pascha* ebraica e ordinò agli apostoli di festeggiarne una nuova. Per Umberto, l'antica *Pascha* ebraica è l'archetipo dell'Eucarestia e questa, a sua volta, l'adem-

9 Su quanto segue cfr. *op. cit.*, pp. 15-37 e 54-71.

pimento della promessa. Inoltre, egli considera il pane azzimo l'elemento più genuino, più originario; esso è un simbolo di purezza e di verità ed indica l'immacolata concezione del Dio incarnato. Impura è la pasta cui sia stato aggiunto lievito. Il lievito è sempre stato impiegato come immagine di cattivi costumi. Ma a sostegno dell'usanza egli adduce anche ragioni etimologiche: se i greci avevano detto che gli azzimi non potevano essere chiamati pane, giacché *artós* deriva da *áiro*, cioè «sollevare», Umberto riesce invece a dimostrare che pane, con o senza lievito, si dice indifferentemente *artós*.

Su questa via Umberto arriva poi a parlare del rapporto legge-Vangelo, ovvero Vecchio e Nuovo Testamento[10]. Egli mira a mettere in risalto la continuità dei due Testamenti pur sottolineando il superamento del Vecchio da parte del Nuovo; è lo stesso eppure non lo è. La pienezza della legge è l'amore. Di conseguenza Cristo l'ha compiuta. In lui avviene il passaggio dalla lettera della legge che uccide allo spirito che dà la vita. In tal senso Cristo è in fondo un nuovo legislatore, il Vangelo ridà soltanto forma alla legge: «Il Vangelo non è null'altro che l'interpretazione della legge».

Pur adducendo prove per dimostrare che gli azzimi sono l'unico elemento legittimo dell'eucaristia, Umberto riconosce il corpo del Signore anche nel pane lievitato. In effetti anche se nella *scomunica* definisce eretici i prozimiti, lo fa più per il loro disaccordo con la cattedra romana che per l'impiego di pane lievitato.

Nel 1059 Berengario dovette abiurare a Roma la sua dottrina eucaristica, che in precedenza era stata ricusata già tre volte. Possiamo così sintetizzarla: «1. Pane e vino restano dopo la consacrazione incorrotti sull'altare... 2. La consacrazione non muta dunque la natura di pane e vino ma vi aggiunge un nuovo valore, il quale consiste nel loro essere 'sacramenti' o 'segni' del corpo e del sangue di Cristo... 3. È necessario vi sia una concordanza fra i sacramenti e le realtà definite dai sacramenti... 4. Si può dire che mediante la consacrazione pane e vino sono diventati il vero corpo e il vero sangue di Cristo»[11].

Umberto costrinse Berengario a ritrattare questa sua teoria. Nel *giuramento* che Berengario dovette prestare, Umberto inserisce accortamente espressioni della stessa dottrina di Berengario. Senza ricorrere a locuzioni «cafarnaitiche» (cfr. Gv 6) o a dichiarazioni di trasmutazione, come ci si poteva attendere con la terminologia del tempo, e cioè prima della dogmatizzazione della dottrina della transustanziazione, Berenga-

[10] Cfr. Kandler, 1962, pp. 1-10.

[11] Jean de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 37, Louvain 1971, pp. 142-148.

rio deve giurare che dopo la consacrazione pane e vino sono il vero corpo e sangue di Cristo. Ad essere toccati, spezzati e masticati dai denti sono dunque effettivamente corpo e sangue di Cristo, e non soltanto pane e vino. In forma grezza viene così sottolineata, senza spiegarla, la presenza sostanziale del corpo e del sangue di Cristo. Ciò che preme ad Umberto è la realtà, non il come della presenza, mentre Berengario, nelle sue speculazioni sul come, aveva perduto di vista il fatto stesso. Nel giuramento, Umberto non esclude che anche dopo la consacrazione pane e vino restino pane e vino, ma essi sono comunque corpo e sangue di Cristo.

Significativo, al di là delle singole dispute, è, in primo luogo, il fatto che Umberto già conosca i sette sacramenti (Kandler, 1971, pp. 72-75), ma soprattutto, che egli definisca «il corpo di Cristo soltanto» come contenuto dell'Eucarestia. Così facendo rompe con la concezione occidentale secondo la quale lo Spirito Santo è il fattore storico-salvifico dell'Eucaristia, come era convinzione dell'Oriente, ma per secoli anche dell'Occidente. Di contro, Umberto pone Cristo al centro – anche se una volta, in un passo, egli definisce lo Spirito Santo il contenuto del sacramento e lascia che la consacrazione di pane e vino avvenga «per invocazione dell'intera Trinità». Quale contenuto del sacramento egli vede però anche l'intero Cristo, non solo parti del suo corpo e del sangue. Contro Niceta egli sottolinea: «Chi mangia il pane di Dio, mangia la carne di (Dio) Cristo, ma chi mangia la sua carne, mangia Cristo».

Lo spezzare il pane simboleggia per Umberto la morte di Cristo, ed egli chiama l'Eucarestia «il sacramento della pena del Signore». Giacché esso porta il perdono dei peccati, è allo stesso tempo «sacramento che dà la vita», reca gioia e ci eleva al cielo. Esso è il cibo dei credenti fra la prima e la seconda venuta di Cristo. Solo chi crede riceve così la vita e chi non crede la morte. Per quanto egli veda uno stretto legame fra il sacrificio della croce e la celebrazione dell'Eucarestia, manca in Umberto un'esauriente dottrina del sacrificio della messa. (*Ibid.*, pp. 78-86).

III. *Significato*

Il significato di Umberto risiede soprattutto nell'aver fornito alla riforma ecclesiastica dell'XI secolo il materiale teologico per la sua lotta per la libertà della Chiesa. L'ulteriore sviluppo, particolarmente legato al nome di papa Gregorio VII, è impensabile senza gli scritti di Umberto ed i suoi influssi. Se finché egli fu in vita non si giunse ancora alla grande battaglia con l'Impero d'Occidente nella cosiddetta *lotta per le investiture*, nondimeno l'attacco sferrato nel 1075 da Gregorio VII con-

tro simonia ed investitura laica, e l'appello alla «lotta ecclesiastica» dei laici (Hampe, 1953, p. 128) contro i sacerdoti simoniaci, corrispondevano alle richieste fatte da Umberto due decenni prima. Certamente Gregorio VII fu fra i due la personalità più celebre, ma il suo astro sorse solo dopo la morte di Umberto. Egli divenne l'esecutore delle richieste di Umberto.

Non si è sinora sufficientemente considerato che la riforma ecclesiastica prese le mosse dalla riforma monastica. Ciò risulta evidente dal fatto che sin dall'inizio si trattò di porre al sicuro le libertà dei conventi, della lotta contro il matrimonio dei preti nell'accentuazione della vita in comune dei sacerdoti, del rilievo dato all'obbedienza.

La vita di Umberto fu «tutta consacrata al servizio del papato». Per la sua *Compilazione di diritto canonico*, la prima della riforma, egli selezionò, formulò, mise in ordine e diede maggior risalto alle fonti, autentiche e falsate, di modo che con esse il partito riformatore ebbe pronta all'uso l'attrezzatura necessaria nella lotta per la libertà della Chiesa. In tutte le sue riflessioni e battaglie si erse, quale garante di questa libertà, il primato romano. Lo abbiamo visto chiaramente nella sua lotta contro la simonia, contro la Chiesa orientale, perfino in difesa degli azzimi e contro Berengario. Per la lotta quasi tutti i mezzi sembravano leciti ad Umberto. Le accuse contro i greci furono in parte eccessive, e non si comportò certo fraternamente con Niceta e con Michele Cerulario. Ma egli vide la giustificazione della sua lotta per la libertà ecclesiastica nell'essenza stessa della Chiesa, così com'egli la intendeva, nel suo incommensurabile significato per il suo tempo e per l'eternità.

La giustificazione degli azzimi fu astuta. Con superiorità egli respinse sul piano teologico gli attacchi della chiesa orientale. Tutte le successive discussioni di questa controversa questione fra Chiesa orientale ed occidentale non hanno sopravanzato il livello degli scritti di Umberto. Nella disputa sulla dottrina eucaristica, egli riuscì a strappare a Berengario un giuramento che in forma estremamente realistica dava espressione alla dottrina ecclesiastica. Contemporaneamente a quelle legate al proprio tempo trovano formulazione anche le sue proposizioni destinate a rimanere: sulla consacrazione di pane e vino, sul contenuto del sacramento, che egli definisce «il corpo di Cristo soltanto», e sull'effetto dell'Eucarestia, il «sacramento delle pene del Signore», che porta vita e gioia in questo tempo per l'eternità.

IV. *Influsso successivo*

Umberto è stata la più vigorosa personalità di combattente e di gui-

da dell'Occidente attorno alla metà dell'XI secolo, un uomo che, entusiasmato dalle sue stesse idee, ha aperto la strada al predominio della chiesa sullo stato nell'alto medioevo. Si è soprannominato Umberto «l'alfiere della riforma papale», ed anche un «martello inquisitorio contro i simoniaci» (Michel, 1943/1952, p. VII). Senza dubbio egli fu «uno dei più appassionati propugnatori del primato papale» (Kottje, p. 89). Il suo rigoroso papalismo lo portò a vedere la salute dell'intero corpo della Chiesa dipendente dalle condizioni di Roma. Le decisioni del pontefice dovevano essere un filo conduttore per la Chiesa universale; nessuno può chiedergli ragione delle sue decisioni, a meno che non si allontani dalla fede. Ogni potere nella Chiesa è solo partecipazione al potere papale. Umberto ebbe certamente «un ruolo considerevole nell'avvio del nuovo pensiero nella chiesa» (*Ibid.*, p. 74). Non si può non notare che il *Dictatus papae* di Gregorio VII, una compilazione di 27 principi, contiene nella sostanza i pensieri di Umberto. Ed anche la stessa mistica petrina di Gregorio, l'idea che Pietro agisca in lui e gli conferisca un'autorità illimitata sull'intera chiesa, gli deriva da Umberto. In lui già troviamo il pensiero che il papa in Pietro tenga in mano le redini in cielo e sulla Terra. Lo sviluppo dell'insegnamento ecclesiastico sino al concetto dell'infallibilità del papa ha preso avvio da Umberto.

Il suo rigoroso concetto della Chiesa, improntato da uno spirito cipriano-agostiniano, non è riuscito alla fin fine ad imporsi. Certo la simonia fu definitivamente condannata, e in tal senso la battaglia di Umberto ebbe un successo duraturo. Ma la teoria che le consacrazioni dei simoniaci non fossero per i colpevoli inefficaci ai fini della salvazione, bensì fondamentalmente nulle, e che perciò i sacerdoti ordinati dai simoniaci non fossero in realtà consacrati e non potessero impartire i sacramenti non riuscì col tempo ad imporsi sull'opposta posizione di Pietro Damiani. E tuttavia il successo di Umberto rimase stabile, in quanto i sacramenti dovettero essere amministrati indipendentemente dagli influssi secolari.

Tragica restò la spaccatura con la Chiesa orientale. Le diversità della liturgia, l'aggravarsi di contrasti spirituali in seguito ad avvenimenti politici e certo anche la malaccorta, anzi colpevole, condotta da entrambe le parti portò agli eventi del 16-20 luglio 1054. La rottura era destinata a perdurare per oltre novecento anni. Sicuramente nessuno degli interessati l'aveva allora immaginato, ma è evidente quale profondità avesse raggiunto il reciproco estraniamento. Fu il punto estremo di un lungo sviluppo. Nonostante lo *scisma* non abbia avuto fine, il 7 dicembre 1965, durante il Concilio Vaticano II, venne tolta la scomunica che colpiva Michele Cerulario. Fu in quell'occasione che il nome di Umberto si diffuse anche attraverso i mass-media.

La motivazione teologica data da Umberto all'impiego di pane azzimo quale elemento dell'Eucarestia fu altrettanto originale quanto esauriente. La formula di Umberto, che Berengario dovette giurare nel 1059, ebbe successo ma, allo stesso tempo, restò sino ad oggi assai controversa. La Chiesa occidentale del medioevo deve la sua dottrina eucaristica alla disputa con Berengario, ed ebbe il suo fondamento nella formula di Umberto. Gli antiberengariani continuarono a basarsi e a poggiare le loro riflessioni su questa formula. Essa riassume ciò che fino al 1059 dovette essere fissato, da parte ecclesiastica, contro Berengario, vale a dire la «presenza reale» del corpo e del sangue di Cristo. Ma allo stesso tempo essa offrì la base per l'ulteriore evoluzione della dottrina ecclesiastica; ad esempio come fosse da intendere l'atto di spezzare il pane – se il corpo stesso di Cristo venisse con ciò spezzato –, o quale relazione intercorresse fra gli elementi pane e vino e la verità del corpo e del sangue di Cristo. Le asserzioni nella sua disputa con la Chiesa orientale – in ogni elemento, con il corpo e il sangue di Cristo, è presente l'intero Cristo ed è escluso l'effetto dello Spirito Santo sulla presenza del corpo e del sangue di Cristo – restarono valide per l'Occidente. Ma ancor oggi la teologia cattolico-romana mantiene un atteggiamento critico verso il giuramento di Berengario e gli rimprovera uno scarso senso per la sostanza. Di contro, Lutero lo menzionò lodandolo a testimonianza della reale presenza del corpo e del sangue di Cristo[12]. La dottrina eucaristica di Umberto significa una svolta, poiché conferisce alla dottrina eucaristica occidentale la sua impronta realistica e il suo orientamento verso l'efficacia salvifica del sacramento.

[12] WA 26, 443: «Volesse Iddio che tutti i papi si fossero comportati così cristianamente in ogni riguardo / come fece questo papa con Berengario e la sua confessione». Lutero attribuisce a Nicola II la formula di Umberto.

Bibliografia

1. Fonti

Will, Cornelius, (*Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Grecae et Latinae saecula undecimo extant*, Leipzig e Marburg 1861), ha pubblicato i seguenti scritti di Umberto:
Dialogus, pp. 93-126;
Responsio sive contradictio contra Nicetas libellum, pp. 136-150;
Brevis et succinta commemoratio, pp. 150-153;
Excommunicatio quae feriuntur Michael Kerullarios atque ejus sectatores, p. 154 s.;
Alia excommunicatio, p. 154.

Mansi, Giovanni Domenico, *Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio, vol.* XIX, 900: *Iusiurandum quod in eadem Synodo fecit Berengarius.*

Libri tres adversus simoniacos, in: Monumenta Germaniae historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI *et* XII *conscripti*, a cura di Friedrich Thaner, I, Hannover 1891, pp. 95-253 (nel testo citato solo con l'indicazione del libro, capitolo e pagina).

Schramm, Percy Ernst, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Ernuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Studien der Bibliothek Warburg, 2 parti, Leipzig 1929 (Parte I, Darmstad 1957[2]).

2. Letteratura secondaria

Bömer, Karl, *Das Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik*, in *Sapienter ordinare, Festschrift Erich Kleineidam*, Leipzig 1969, pp. 317-336.

Dvornik, Francis, *Die Vorgeschichte des Morgenländisches Schismas*, in «Conc 2» (1966), pp. 553-560, citato secondo la stampa in «Theologisches Jahrbuch» (1968), Leipzig 1968, pp. 401-412.

Fliche Augustin, *Le cardinal Humbert de Moyenmoutier*, in «Revue Historique» 40, vol. CXIX (1915), pp. 41-76.

—, *La Réforme Grégorienne*, I. *La formation des idées Grégoriennes* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 6), Louvain/Paris 1924, in particolare pp. 265-340.

Halfmann, Hermann, *Cardinal Humbert, sein Lebe und seine Werke*, Göttingen 1883.

Hampe, Karl, *Das Hochmittelalter. Geschichte des Abendlandes von 900-1250*, Münster/Köln 1953[4].

Kandler, Karl-Hermann, *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch* (Arbeiten zur Geschichte und Lehre und Luthertums 24), Berlin/Hamburg 1971.

—, *Evangelium nihil aliud quam expositio legis. Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium und Altem und Neuem Testament dei Humbert*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» 4 (1962), pp. 1-10.

Kottye, Raymund, *Die gregorianische Kirchenreform (1046-1123)*, in *Ökumenische Kirchengeschichte*, a cura di R. Kottye und B. Möller, vol. II: *Mittelalter und Reformation*, Mainz/München 1973, pp. 69-102 (tr. it. *Storia ecumenica della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1981-1982, vol. II: *Medioevo e Riforma*, pp. 66-98).

Ladner, Gerard, *Theologie und Kirchenpolitik vor dem Investiturstreit*, (Veröffentlichungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 2), Baden b. Wien/Brünn/Leipzig/Prag 1936.

Michel, Anton, *Humbert und Kerullarios*, Studien I (Quellen und Forschungen der Görres-Gesellschaft 21), Paderborn 1924.

—, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (Schriften des Reichinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 7), Stuttgart 1943/1952.

—, *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII*, in *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, raccolti da G.B. Borino, vol. I, Abbazia di San Paolo, Roma 1946, pp. 65-92.

—, *Die Anfänge des Kardinals Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX)*, *ibid*, vol. III, 1948, pp. 299-319.

Tellenbach, Gerd, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits* (Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte 7), Stuttgart 1936.

ANSELMO DI CANTERBURY
(1033/1034-1109)
di
Richard Heinzmann

Nella coscienza comune il nome di Anselmo di Canterbury è legato soprattutto alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, così chiamata a partire da Kant, vale a dire quel concetto secondo cui Dio sarebbe «l'essere al di sopra del quale non è pensabile nulla di maggiore» («aliquid quo nihil maius cogitari potest»). Questo concetto ha continuato ad occupare le menti dei pensatori sino alla filosofia contemporanea, ora incontrando approvazione incondizionata, ora altrettanto deciso rifiuto. Con questa geniale intuizione, Anselmo ha dato alla filosofia un tema di dibattito duraturo, entrando così egli stesso nella storia della filosofia. Non fu tuttavia al pensiero di Anselmo che si rivolse e si rivolge l'attenzione, bensì a quest'unico concetto; lo si è svincolato dalla sua origine, inserendolo in contesti e sistemi ogni volta diversi e nuovi. Così, la storia di questo concetto ha condotto tanto lontano dallo stesso Anselmo, che oggi, se mai è possibile, solo a costo di grande fatica si riesce a ritrovare il suo significato originario, a scoprire che Anselmo non è filosofo ma teologo – il che naturalmente include la filosofia –, e che anche la sua celebre argomentazione non può essere isolata da questa base teologica, se si vuole che essa sia ciò che Anselmo con essa voleva ed intendeva.

Se qui si tratta di classici della teologia, allora è giusto che ad Anselmo di Canterbury spetti una posizione centrale. Non in quanto abbia avuto qualcosa da dire *anche* a tal riguardo, ma in quanto la teologia fu il vero campo del suo studio; egli è uno dei massimi pensatori teologici sia nell'applicazione pratica della teologia, sia nella riflessione teoretica. Certo pensando a questo gli fu di fatto conferito il titolo onorifico di *padre della scolastica*. Da quando Martin Grabmann, nella sua storia

del metodo scolastico, riprese questa definizione fuorviante e non suffragata dalle sue stesse esposizioni, quasi non si trova saggio su Anselmo di Canterbury, se si prescinde da pochissime eccezioni, in cui quest'appellativo non venga ripetuto per caratterizzare Anselmo e il suo pensiero. Eppure, contro tale consuetudine valgono considerazioni tanto determinanti che si farebbe meglio a eliminare questo titolo esageratamente pretenzioso e in Anselmo si vedesse un importante precursore, ma appunto solo un precursore tra altri, della scolastica filosofico-teologica. In tal modo non si pregiudicherebbe l'alto significato di Anselmo, ma si renderebbe maggiore giustizia alla scolastica e ad Anselmo. Infatti molti elementi, assenti in Anselmo, contraddistinguono la scolastica; altri ve ne sono in lui che per la scolastica non sono appunto caratteristici. In ogni caso, è metodologicamente inammissibile dedurre indifferentemente la scolastica da Anselmo o Anselmo dalla scolastica. Se anche non è lecito identificarlo senz'altro con la scolastica, tuttavia solo sullo sfondo di quest'ampia fenditura storico-spirituale si può comprendere ed onorare adeguatamente la sua personalità ed il suo pensiero. Pertanto è necessario, per il compito che ci siamo prefissi, riflettere e sviluppare il punto di partenza del suo assunto e dunque i suoi pensieri fondamentali, schizzare, almeno per sommi capi, le basi e gli impulsi di quel processo che, attraverso la prescolastica e la protoscolastica, raggiunse infine la piena maturazione nell'alta scolastica. Lo sviluppo della scolastica teologica è infatti soprattutto storia del pensiero teologico.

I. *Il retroterra storico-spirituale*

Al concetto di scolastica, come viene definito questo movimento spirituale del medioevo latino, non è legata, nell'intenzione storica, alcuna forma di valutazione, e tanto meno di deprezzamento. Quest'epoca si è definita da sé, nel termine e nei contenuti, quale scienza della scuola. È questa la configurazione specificamente medievale di scienza nel senso più generico. Prima ancora della teologia, vennero affrontate col metodo scolastico filosofia, scienza del diritto civile e canonico, come pure la medicina. Insegnare ed imparare sono l'intento, la funzione di trasmissione, l'impulso di questa forma di scienza. Così, dalla scuola, il concetto si trasferisce al metodo, colà esercitato e praticato, dell'acquisizione e della mediazione di sapere. Tale lavoro si compie sui testi ed è in tal modo legato all'autorità ed alla tradizione. Nel contempo però, i risultati devono essere più concreti di quelli raggiunti nel periodo fra patristica e scolastica, un'epoca dal carattere quasi esclusivamen-

te ricettivo. Ci si accontentava allora di ricavare excerpta, compilare e spiegare sotto il profilo grammaticale. Infinite raccolte di sentenze sono la prova di questo lavoro. Quasi mai, tuttavia, si perveniva ad un vero e proprio confronto spirituale e ad un'assimilazione. Anche l'interesse, piuttosto mistico-meditativo, per la tradizione dimostrato nello studio monastico della Bibbia e dei Padri della Chiesa non era all'altezza delle nuove esigenze. Esso serviva infatti primariamente al perfezionamento soggettivo e personale, e non tanto alla mediazione obiettiva del sapere.

Poiché ciò che preme all'esegesi scolastica non è la lettera, ma il senso, il messaggio dei testi, è naturale insorgano interrogativi, ed ecco allora la *quaestio* assumere un ruolo centrale in questo metodo. Se un'autorità è ambigua, se vi sono divergenze di diverse autorità sullo stesso tema o se due autorità si contraddicono direttamente, è allora necessaria un'istanza distintiva e decisiva, che non può però essere ancora un'altra autorità. Tale istanza è la *ratio*, la ragione, cui in tal modo spetta nella scolastica un'importanza determinante, nel senso stretto della parola. Ogni autorità deve ora dimostrare il suo specifico rango o giustificarsi di fronte alla ratio. Alla fin fine spetta al *magister* stabilire, determinare l'interpretazione giusta. Ma in tal senso egli non è solo interprete di un testo o di singole *auctoritates*; il problema stesso pone una domanda, ed esige ed ottiene una risposta. Questo processo di conoscenza scientifica trova la sua configurazione letteraria nella forma classica della *quaestio*, quale fu portata a pieno sviluppo da Tommaso d'Aquino: dopo l'impostazione del problema viene presentato, nelle argomentazioni introduttive, il sapere del passato, si dà la parola alle autorità pro e contro. In tal modo s'illustra la problematica e, nel contempo, le si fornisce la documentazione storica. Nell'orizzonte della tradizione così introdotta, la problematica viene approfondita nella risposta e definita dal *magister*. Conclusivamente si prende posizione sulle singole argomentazioni.

L'impiego critico della *ratio* nel rapporto con l'*auctoritas* non ha tuttavia mai posto in dubbio l'alta considerazione nei riguardi della tradizione. In ciò viene solo espressa la convinzione che reale appropriazione e trasmissione del sapere ad essa congiunta, siano possibili esclusivamente nel dibattito critico. La consapevolezza di essere come nani sulle spalle di giganti (Bernardo di Chartres) il cui sapere si deve assumere e trasmettere, mette in luce l'apertura di quest'epoca e facilita, allo stesso tempo, quel vasto processo ricettivo che in essa si compie.

Come le strutture di questo pensiero sono definite dai bisogni e dalle richieste della scuola, così anche le specifiche forme letterarie sono dettate in buona misura dalle necessità didattiche della lezione: i

commentari, le raccolte di sentenze, i commenti alle sentenze (alle sentenze di Pietro Lombardo), le raccolte di *quaestiones* e, infine, le grandi somme sistematiche del XIII secolo.

La scolastica assume per la teologia capitale importanza soprattutto in quanto solo ora essa diviene scienza, diviene un sistema, elaborato e meditato secondo princìpi metodici, del sapere religioso. A ciò, tuttavia, si allacciano, per la teologia di questo tempo, anche difficoltà e problemi particolari. L'*auctoritas* nella teologia non è in fin dei conti un'autorità qualsiasi, ma l'autorità di Dio, la parola di Dio stesso percepita nella fede. Di conseguenza, il problema *auctoritas-ratio* al confronto con altre discipline acquista nel campo della teologia una dimensione del tutto nuova: esso implica il rapporto sapienza divina-sapienza mondana, teologia-filosofia, grazia-natura. È naturale quindi che la rispettiva prescienza filosofica acquisti un grosso peso nella teologia. La scientificità scolastica si contrappone così alla visione del mondo neoplatonico-agostiniana, con il suo accentuato orientamento ultraterreno e, ad esso connesso, il deprezzamento della realtà concreta, che è solo simbolo, immagine, metafora e riferimento al «vero e proprio» dell'aldilà. La rivalutazione della *ratio* umana, che si evidenzia nel pensiero concettuale, introduce uno sviluppo che condurrà finalmente, sotto l'influsso della filosofia aristotelica nel XIII secolo, ad una visione del mondo affatto nuova e positiva. Tommaso d'Aquino ha dato un forte rilievo alla realtà propria del mondo in quanto creazione e dunque appunto anche della *ratio* umana. La definizione del rapporto di fede e sapere, *fides* ed *intellectus*, diventa pertanto il tema caratteristico di quest'epoca. Già Boezio, che per molti aspetti è di grande importanza per il divenire della scolastica, soprattutto come mediatore della logica aristotelica, aveva formulato l'invito: «fidem si poteris, rationemque coniuge» (unisci, se puoi, fede e ragione) (*Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicicentur*, PL 64, 1302). Da questa definizione formale si può però anche caratterizzare la fine di quest'epoca, nel senso che il collegamento di fede e sapere torna a spezzarsi, separando consapevolmente le due dimensioni.

Se dunque lo sforzo, condotto metodicamente, di congiungere *fides* e *ratio* è a tal punto caratteristico per la teologia scolastica, risulterà allora ovvio il ruolo preponderante avuto appunto dalla filosofia nella forma della *ratio*. Nella prima fase di questo sviluppo, nella prescolastica e nella protoscolastica, la filosofia s'identifica con la dialettica o logica, una delle *septem artes liberales*. Essa offre lo strumentario metodico, la tecnica per le operazioni formali da compiersi sui testi. Già Agostino l'aveva raccomandata quale strumento per la comprensione della Sacra Scrittura.

Verso la metà del XII secolo si viene a conoscenza della logica aristotelica nella sua integrità (*logica vetus et nova*), ma soprattutto della dottrina della prova. Con la recezione degli scritti metafisici di Aristotele, compresi i suoi commentatori arabo-ebraici, l'intero sviluppo riceve poi ancora un nuovo e decisivo impulso che si rifletterà nelle grandi sintesi del XIII secolo e troverà la sua espressione scolastica ed organizzativa nella fondazione delle università.

Il principio della teologia scolastica, il tentativo metodico di una positiva definizione del rapporto di *fides* e *ratio*, fu sin dall'inizio tutt'altro che incontrastato. Soprattutto negli ambiti monastici, con il loro forte vincolo alla tradizione, si vedeva con scetticismo, se non con netto rifiuto, questo sforzo. Tale atteggiamento risulta comprensibile se si pensa ai giochetti logico-formali degli iperdialettici che, con i loro sillogismi, volevano risolvere – in modo puramente meccanico – problemi con parole, senza addentrarsi nelle relazioni più profonde. La critica degli antidialettici, raccoltisi in un movimento d'opposizione, ebbe facile gioco contro queste tendenze. Ma, nello stesso tempo, si scorge che i motivi di un tale rifiuto, e pertanto la problematica vera e propria, sono più profondi. Pietro Damiani (1007-1072), il più noto fra gli antidialettici dell'XI secolo, muovendo dalla sua visione pessimistica dell'uomo e legata alla storia della salvazione, afferma senza possibilità d'equivoci che la filosofia pura è un'invenzione del diavolo, che le leggi della logica sono nulle al cospetto di Dio, e che tutto dev'essere assoggettato alla teologia (Pietro Damiani, *De sancta simplicitate*, PL 145, 695). È qui evidente che si tratta di più e di altro che del rigetto di estremi fenomeni di degenerazione dialettica. Si respinge anche un impegno sensato della dialettica nella teologia.

Tale controversia si ripete nel XII secolo, questa volta ad un livello superiore, fra Pietro Abelardo, con il suo scritto programmatico *Sic et non*, e Gilberto di Poitiers – da una parte – e Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry – dall'altra. Si tratta di due diverse impostazioni teologiche: la teologia monastica che si collocava in più ampia misura nella tradizione neoplatonico-agostiniana, e quella scolastica.

Al superamento della prima esasperata disputa fra dialettici e antidialettici nell'XI secolo contribuì fra gli altri soprattutto Lanfranco (1089). Pur essendo favorevole all'impiego della dialettica nella teologia, dimostrandolo anche nella pratica, valutò però nel contempo le legittime richieste dell'altro partito, le raccolse e aprì così la strada ad un'equilibrata definizione del rapporto di fede e ragione.

In questa fase dello sviluppo della teologia scolastica, nel passaggio dunque dalla prescolastica alla protoscolastica, e a partire da questo contesto, il monaco Anselmo di Canterbury, discepolo di Lanfranco,

darà il suo esemplare contributo al pensiero teologico, ben superiore a tutti i tentativi sino allora intrapresi.

II. *La vita*

Sulla vita e l'attività ecclesiastica di sant'Anselmo possediamo ottime informazioni. Le fonti principali sono le due opere del suo allievo, segretario e biografo Eadmero: *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis* (ed. Southern) e l'*Historia novorum in anglia* (ed. Rule). Grande importanza quale fonte ha inoltre il vasto *Epistolario* di Anselmo.

Anselmo nacque nel 1033 o 1034 ad Aosta; suo padre Gandolfo era lombardo, la madre Ermenberga aostana. Entrambi i genitori provenivano da famiglie nobili. Conducevano una vita feudale turbata dalla condotta di vita del padre. I dissidi domestici e soprattutto la morte della madre, che ebbe una grande influenza sull'educazione religiosa di Anselmo, furono certo le ragioni che lo spinsero a lasciare la famiglia. I suoi studi lo condussero, attraverso Borgogna e Francia, infine in Normandia, a Bec, nella scuola monastica del suo conterraneo Lanfranco. A ventisette anni entrò colà quale novizio nell'ordine benedettino. Già tre anni dopo, nel 1068, dopo la partenza di Lanfranco, assunse in qualità di priore la direzione della scuola monastica a Bec. Dopo la morte dell'abate gli venne conferita questa carica e, nel 1079, ricevette l'ordinazione abbaziale. Già nella carica di priore, ed ancor più in quella di abate, dovette assumersi svariati compiti anche al di fuori dell'abbazia.

Dopo essere stato nominato, nel 1070, arcivescovo di Canterbury, Lanfranco chiamò a sé i monaci di Bec per accelerare la riforma della Chiesa inglese. Dei cinque nuovi priorati fondati da Anselmo due erano in Inghilterra. Durante una delle sue visite pastorali conobbe il monaco anglosassone Eadmero che assunse quale segretario. Nel periodo in cui Anselmo diresse la scuola ed il convento di Bec, scienza e, in ugual misura, vita spirituale conobbero colà una sorprendente fioritura. Quando nel 1092/93 Anselmo si trattenne in Inghilterra per questioni riguardanti il suo monastero, venne nominato, in circostanze non del tutto limpide, arcivescovo di Canterbury come successore di Lanfranco – che era morto già quattro anni prima. Sebbene vi fosse stato costretto anche con la forza e contro la sua espressa volontà, accettò infine la carica. Il 4 dicembre 1093 venne consacrato. In qualità di arcivescovo di Canterbury Anselmo era contemporaneamente primate della Chiesa inglese divisa in quindici diocesi.

Anselmo accolse questa carica, per la quale non si sentiva assolutamente adatto, come un grosso peso, ed in effetti gli portò molteplici

gravami. Nella lotta per le investiture egli difese i diritti del papato e la libertà ed indipendenza della Chiesa dal re d'Inghilterra, mentre sovente i suoi stessi vescovi ausiliari si trovavano dalla parte avversa. Due volte, e ciascuna per un periodo di tre anni, dovette recarsi in esilio. Nel 1107 infine, nel concordato di Londra, la disputa si concluse con un compromesso. Anselmo non riuscì a condurre in porto la controversia interecclesiastica sul primato dell'arcivescovo di Canterbury nei confronti dell'arcivescovo di York. Agli sforzi riformatori di Anselmo nella sfera esteriore del rapporto di Chiesa e Stato, corrispondevano le sue premure per la riforma interna, il rinnovamento intellettuale e spirituale del clero. Con grande impegno lavorò per diffondere la riforma gregoriana. Nel far ciò egli prese a modello la vita religiosa dei monaci, e questo fu, accanto a circostanze esterne, uno degli intimi motivi del fallimento dei suoi tentativi. Anselmo morì il 28 aprile 1109. Il suo corpo venne tumulato nella cattedrale accanto al suo predecessore.

III. *Le opere*

L'opera letteraria – disponibile in un'esemplare riedizione critica curata da Franziskus Salesius Schmitt OSB – non è molto vasta e se ne può pertanto avere abbastanza facilmente una visione d'assieme. Essa si contraddistingue per una considerevole continuità interna; la vita movimentata di Anselmo non vi ha trovato spazio alcuno. Se anche si parla di un primo periodo creativo a Bec (1063-92) e di un secondo quale arcivescovo di Canterbury (1093-1109), tale suddivisione è comunque compiuta sull'opera da una prospettiva meramente esteriore: ad essa non corrisponde nessuna cesura interna nel pensiero di Anselmo.

Ricaviamo importanti ed esaurienti informazioni sulla loro genesi non solo dal biografo, ma anche e soprattutto dallo stesso Anselmo nei prologhi ai singoli scritti.

La prima opera di Anselmo, *Monologion*, che portava dapprincipio il titolo *Un esempio di riflessione sulla ragione della fede* (*Exemplum meditandi de ratione fidei*), tratta dell'esistenza di Dio, delle sue peculiarità e della Trinità. Anche il *Proslogion* (allocuzione) aveva inizialmente un titolo molto significativo ed eloquente per il pensiero di Anselmo: *Fides quaerens intellectum*. In questo trattato Anselmo sviluppa la sua celebre argomentazione, che poi difenderà ed approfondirà nella sua confutazione (*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*) delle obiezioni di Gaunilone (*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*). Mentre questi due opuscoli furono scritti per i confratelli, le opere menzionate di seguito scaturirono dall'attività didattica: *De grammati-*

co, *De veritate*, *De libertate arbitrii, De casu diaboli*. Contro Roscellino di Compiègne è diretta l'*Epistola de incarnatione verbi*. Della stessa tematica Anselmo si occupò nel saggio cristologico *Cur deus homo*. La dottrina della redenzione è oggetto dello scritto *De conceptu virginali et de originali peccato*. Oltre ai trattati *De processione Spiritus Sancti* e *De concordantia praescientiae, praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, si devono citare ancora le numerose *Orationes sive Meditationes* e l'ampio corpus delle sue *Lettere*. La scelta, spesso operata da Anselmo, del dialogo quale forma letteraria, corrisponde in modo assai sintomatico al suo pensiero.

IV. *Il metodo teologico*

L'intero pensiero e l'opera di Anselmo di Canterbury si orientano, per sua espressa intenzione, ad Agostino. Non è pertanto che una diretta conseguenza se egli si riallaccia ad Agostino anche con il suo programma teologico *Credo ut intelligam*, e fonda così, e nel contempo, questo suo presupposto metodico delle scritture (Is 7,9). Nel suo intendere la teologia quale *intellectus fidei* trova espressione il suo programma scientifico esattamente come nel titolo originale del *Proslogion: fides quaerens intellectum*. Rispetto ad Agostino, la cui teologia era ancor più accentuatamente definita dalla *meditatio*, pur non mancando naturalmente il pensiero dianoetico, la novità e l'elemento più promettente di questo presupposto ricavato dalla tradizione è, in Anselmo, la sua conseguente applicazione ed il più forte accento dato alla *ratio*, il che si manifesta soprattutto nelle *rationes necessariae* di cui parleremo più avanti. Quel che preme ad Anselmo non sono soltanto i singoli contenuti della fede, bensì anche mettere in luce la coerenza della totalità della fede.

Tutte le dichiarazioni metodiche di Anselmo, così come la sua pratica teologica, non lasciano dubbio alcuno che per lui la fede è la condizione indispensabile, il punto di partenza e la norma incrollabile di questo sforzo meditativo.

I concetti di *fides* e *credo* includono, ed è bene tenerlo in attenta considerazione, due dimensioni: la sfera soggettiva come quella oggettiva, l'atto di fede in quanto *fides qua* allo stesso modo del contenuto di fede in quanto *fides quae*. Teologia nel senso di *intellectus fidei* è conoscenza/comprensione della fede a partire dalla fede. La fede è pertanto condizione preliminare sotto un doppio profilo. La teologia ricava l'oggetto, il contenuto e l'attitudine a comprendere dalla fede. Non basta perciò accogliere, con neutrale distanza, contenuti di fede come

assiomi, per poi abbracciarli con le leggi del pensiero e collegarli l'uno all'altro. Il pensiero dai contenuti teologici non dà ancora un pensiero teologico. Il pensiero stesso in quanto tale deve ricevere dall'interno una qualità teologica. Anselmo vede ed intende l'uomo non in una determinazione ontologica filosofico-metafisica, irrilevante sotto il profilo teologico, ma nella sua concreta posizione all'interno della storia della redenzione, cioè nel suo rapporto con Dio infranto in conseguenza del peccato. Che a questo fatto si debba annettere un significato fondamentale, si manifesta fra l'altro nell'apertura dell'opera di Anselmo metodologicamente basilare, il *Proslogion*, che è un ampio riconoscimento di questa posizione dell'uomo nella storia della salvazione (cap. 1, *Opera omnia* I, 97-100). L'uomo caduto, l'*homo incurvatus*, è fortemente danneggiato non solo nelle sue forze morali, ma anche nella sua capacità razionale, ed in special modo per quel che riguarda la conoscenza di Dio. Prima del peccato originale non avrebbe avuto bisogno della fede nemmeno per conoscere Dio. Nella condizione successiva al peccato originale invece l'uomo necessita di una nuova propria attitudine per poter affrontare adeguatamente la questione di Dio, nel senso più vasto: tale attitudine gli viene nell'atto della fede, o, in termini teologici, nella fede giustificatrice in ogni senso. L'intelletto, purificato, illuminato e ristabilito nella sua forza dalla fede, è il soggetto della teologia possibile (*Epistola de incarnatione verbi*, cap. 1, *Op. omnia* I, 3-10). Poiché dunque la comprensione della fede è dono di Dio, il quale appunto conferisce all'intelletto umano la capacità di comprendere, ne deriva secondo Anselmo un vero e proprio obbligo per l'uomo. Sarebbe a suo avviso una negligenza se l'uomo evitasse la fatica e lo sforzo concettuale di comprendere ciò in cui crede (*Cur deus homo*, lib. I, cap. 1, *Op. omnia* II, 47-49). L'uomo è chiamato a progredire, oltre la semplice accettazione della fede, verso la comprensione della fede. La comprensione della fede si colloca fra la fede positiva e la contemplazione cui l'uomo parteciperà solo nell'aldilà (*Cur deus homo*, *Commentatio*, *Op. omnia* II, 39-41). Con questo imperativo Anselmo si rivolge contro una mera fede d'autorità e di fatti, e di conseguenza contro una determinata tendenza del suo tempo, giacché una siffatta fede è inadeguata alla dignità razionale ed al senso di responsabilità dell'uomo.

In tal modo, dunque, la fede, nella sua dimensione soggettiva di *fides qua*, è costitutiva per il pensiero nel compimento dell'*intellectus fidei*.

Che la fede nell'accezione oggettiva, il contenuto di fede, venga da Anselmo presupposta, non è che una logica conseguenza. L'impegno razionale, in tal caso, deve però sottomettersi all'autorità della Scrittura

in casi di conflitto. Solo per le questioni cui la Scrittura non offre una risposta univoca, alla *ratio* è consentita la libertà di opinione e la facoltà di decidere (*Cur deus homo*, lib. I, cap. 18, *Op. omnia* II, 82).

Con ciò si è delineata la doppia funzione della fede nel processo dell'*intellectus fidei*, del pensiero teologico. Il processo della comprensione della fede, di per sé, deve tuttavia – e Anselmo lo sottolinea di continuo e con grande rilievo – evolversi «sola ratione» (solo mediante la ragione), con le necessarie motivazioni, senza l'autorità della scrittura, come se non si sapesse nulla di Cristo: «Necessariis rationibus, sine scripturae auctoritate» (*Epistola de incarnatione verbi*, cap. 6, *Op. omnia* II, 20); «Remoto Christo, quasi nihil sciatur de Christo» (*Cur deus homo*, *Praefatio*, *Op. omnia* II, 42).

Similmente al concetto di fede, anche il concetto di *ratio* ha due dimensioni intimamente riferite e subordinate l'una all'altra. Quale concetto soggettivo Anselmo intende la ragione nel senso di capacità dell'uomo. Ad esso corrisponde, per la parte oggettiva, la *ratio rei*, la ragione oggettiva per una cosa, la sua intima razionalità. La *ratio*, nelle due dimensioni, viene caratterizzata più da vicino dalla sua necessità. La prova in questo processo del pensiero dev'essere necessariamente prodotta, dev'essere stringente, una logica coerenza dev'essere garantita. In tale processo essa s'imbatterà nell'intima necessità della cosa stessa, la *ratio necessaria* nel senso oggettivo. Tale intima razionalità necessaria, raggiunta e scoperta seguendo questo metodo, soddisfa l'esigenza di scienza in senso stretto.

Applicato alla fede ed alla comprensione della fede ciò significa che il credente cerca di chiarire la *ratio necessaria* della fede, che egli vuole comprendere l'intima significanza e la ragionevolezza dei contenuti di fede. Così, dal dogma positivo si passa ad un'affermazione formulata secondo logica, che mette in luce la prova consequenziale. Se il singolo contenuto di fede è pregno di questa logica interna, allora anche la totalità della fede nella sua coerenza dev'essere pregna ed attraversata da tale necessaria razionalità, dev'esservi un principio a partire dal quale, a questo livello, e mediante deduzione, l'integrità della fede – Dio nel suo essere metafisico e nel suo agire storico nel mondo – possa essere dimostrata quale necessaria e non solo conveniente. Si deve poter mostrare che anche la storia della salvazione non è solo di fatto così, ma così deve essere. Trova qui espressione la convinzione di Anselmo che anche la comparsa storica dei Logos è infusa di un'intima razionalità, e che l'uomo, in quanto essere razionale, è in grado di svelarla e comprenderla perlomeno allusivamente.

Questo intento e questo sforzo rendono direttamente comprensibile l'esigenza per Anselmo del principio metodico *sola ratione*. Se si trat-

ta dell'*intellectus fidei*, in tal caso il punto di partenza dev'essere sì la fede, ma l'*auctoritas* non può essere addotta quale motivazione. Come prova essa viene dunque esclusa, come punto di partenza di questo sforzo riflessivo essa resta intatta.

Ricercando un principio centrale, a partire dal quale tutto ciò possa essere raggiunto, Anselmo s'imbatte nel suo celebre *unum argumentum*, che quasi gli venne incontro quando già stava per desistere. Egli sviluppò questo pensiero nel *Proslogion*, dimostrando e praticando il suo programma scientifico di teologia quale *fides quaerens intellectum*.

Dopo il capitolo introduttivo, con il suo riconoscimento della posizione dell'uomo all'interno della storia della salvazione e la delimitazione del suo obiettivo: «Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum» (cap. 1, *Op. omnia* I, 100)[1], Anselmo passa a sviluppare i suoi pensieri.

Il punto di partenza è una dichiarazione di fede, il primo articolo del simbolo «et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit» (cap. 2, *Op. omnia* I, 101)[2]. Il nome di Dio qui introdotto, questa quasi definizione, pur non trovandosi così nella Scrittura, esprime tuttavia in modo appropriato la verità rivelataci dell'assoluta trascendenza di Dio. Con l'obiezione dell'*insipiens*, dello stolto che rinnega Dio, l'argomentazione di Anselmo entra nel vivo del discorso. Solo in quanto creduta questa proposizione non è ancora evidente, non ancora comprensibile, non dice ancora nulla. A questo punto deve dunque inserirsi il pensiero, per cogliere ed illuminare la portata di tale asserzione. Se «l'insipiente» percepisce questo pensiero, allora esso è perlomeno nel suo intelletto, anche se egli ancora non comprende che ciò che è pensato nel suo intelletto esiste anche. Ma poiché l'essere del quale non si può pensare nulla di maggiore, non può essere solo nell'intelletto – giacché qualcosa di realmente esistente sarebbe allora maggiore, ed il contenuto del pensiero non sarebbe pertanto ciò al di sopra del quale non può essere pensato nulla di maggiore –, esso deve anche esistere. Ne risulta: v'è senza dubbio un essere del quale non si può pensare nulla di maggiore, sia nell'intelletto che nella realtà. Rovesciando il ragionamento Anselmo dimostra che di un essere, del quale nulla di maggiore si può pensare, non può essere affatto pensato che non esista. Al termine del processo riflessivo Anselmo giunge dunque

1 «Ma io desidero intendere fino a un certo punto la tua verità, che il mio cuore crede e ama» (tr. it. Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 89).

2 «Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande» (*Ibid.*, p. 98).

alla convinzione: «Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse» (cap. 3, *Op. omnia* I, 103)[3].

Tale assunto viene infine verificato quale criterio della originaria dichiarazione di fede: «Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse» (*Ibid.*)[4]. Questa dimostrazione dell'essenza di Dio è la prova prima ed il fondamento per tutte le altre prove che Anselmo ancora addurrà. Essa è in effetti l'*unum argumentum*.

Il monaco Gaunilone, contemporaneo di Anselmo, non era convinto dell'argomentazione e, nel suo *Liber pro insipiente* (*Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, *op. omnia* I, 125-129) si pose dalla parte dell'«insipiente». Il passaggio dell'*esse in intellectu* all'*esse in re* non era a suo avviso convincente. Egli formulò pertanto un'obiezione che, da allora in poi, venne e viene di continuo sollevata contro Anselmo. Si tratterebbe, dice Gaunilone, di un passaggio illegittimo dall'ordine del pensiero all'ordine dell'essere. Ma che Anselmo fosse sostanzialmente in grado di distinguere fra *esse in re* ed *esse in intellectu*, lo aveva già dimostrato nel secondo capitolo del *Proslogion*. Ciononostante, Anselmo colse quest'occasione per sviluppare ancora una volta i suoi pensieri e rispondere espressamente alle obiezioni.

Poiché il nostro intento è qui quello di spiegare il pensiero teologico di Anselmo, non sarà necessario addentrarci nelle implicazioni filosofiche. Si dovrà anche rinunciare a discutere i più importanti tipi d'interpretazione del pensiero contenuto nel *Proslogion*. Ma poiché l'argomentazione anselmiana è entrata nella storia come prova ontologica dell'esistenza di Dio, sarà necessario spendervi una parola proprio a partire da Anselmo e dal suo principio teologico; il suo pensiero teologico non ne risulterà che più limpido.

Di una prova ontologica dell'esistenza di Dio si parla molto genericamente quando viene provata l'esistenza di Dio partendo da un mero concetto di Dio, vale a dire dunque per una via puramente a priori. La questione aperta è allora per quale via s'insinui nel pensiero dell'uomo un'idea tanto strana come questa: «Un essere di cui non si può pensare nulla di maggiore». Sebbene nelle molte pubblicazioni su Anselmo essa non sia stata pressoché mai presa in esame, questa questione è stata risolta, a mio parere, in modo inequivocabile da Anselmo, e precisamente sotto un duplice profilo. In primo luogo: il concetto in questione è, lo si è dimostrato, una dichiarazione di fede e viene pertanto dalla fede

[3] «Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente» (*Ibid.*, p. 90).

[4] «Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente» (*Ibid.*, p. 90).

nel pensiero; esso è dunque riferito, nel pensiero, alla precedente esperienza della fede e, in tal modo, è un pensiero a posteriori. Ciò che poi viene sviluppato dal pensiero non è in realtà una prova dell'esistenza di Dio, ma la dimostrazione dell'intima significanza, della razionalità di questo oggetto di fede. Nel proemio Anselmo parla espressamente di un argomento che da solo basta a sostenere che Dio in verità esiste (*Proslogion*, *Proemium: ad astruendum quia Deus vere est*, *Op. omnia* I, 93). Ma si può sostenere soltanto qualcosa che è già precedentemente dato, ed in altro modo, nel nostro caso attraverso la fede. La *ratio* allora non prova, bensì cerca di comprendere (*intelligere*) che è razionalmente responsabile credere una tal cosa.

In secondo luogo: anche metafisicamente l'idea dell'«Essere di cui non si può pensare nulla di maggiore» è a posteriori. Nella sua risposta all'obiezione di Gaunilone, Anselmo mette ben in chiaro questa realtà di fatto. Nella disputa con l'*insipiens*, che non riconosce l'autorità della scrittura, l'accenno alla fede, quale risposta alla domanda sull'origine di quest'idea, non porta ovviamente a nulla. Pertanto Anselmo si rifà a considerazioni già esposte nel *Monologion* e gradualmente arriva al suo *unum argumentum* dell'esperienza di questo mondo. Dalle cose oltre le quali si può pensare qualcosa di maggiore, il pensiero conduce a ciò «quo maius cogitari non potest»: «Est igitur, unde possit coniciquo maius cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo maius cogitari non valet ex aliis rebus conici posse»[5] (*Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, *Op. omnia* I, 137). Per i credenti egli rinvia ancora a Rom 1,20, dove Paolo parla di come Dio possa essere riconosciuto dalle opere della creazione.

Questo secondo ragionamento di Anselmo non può essere semplicemente liquidato come aggiunta apologetica per non credenti. Esso è già contenuto, seppure non così esplicitamente, nel *Proslogion* ed appartiene essenzialmente al pensiero teologico di Anselmo. Un'esperienza di fede può essere compresa solo a partire dall'esperienza della creazione, in altre parole: l'esperienza del contingente è la condizione per una possibile comprensione dell'assoluto. Da quest'unico argomento Anselmo concepisce e sviluppa l'intera teologia. Così facendo egli raggiunge un principio sistematico e, nel contempo, costituente di un sistema. *Nell'Epistola de incarnatione* verbi e in *Cur deus homo* egli ap-

[5] «Vi è dunque il modo di poter congetturare l'ente del quale non si può pensare il maggiore. E così si può facilmente confutare lo stolto che non accetta l'autorità della rivelazione, quando nega che l'ente del quale non si può pensare il maggiore si possa congetturare dalle altre cose» (*Ibid.*, p. 123).

plica questo metodo per l'incarnazione di Dio, e nel *De processione spiritus sancti* per la «processione» dello Spirito dal Padre e dal Figlio.

Il principio metodico di Anselmo, il suo sforzo per comprendere la fede, gli ha procurato nel corso della storia, e ancor oggi, l'accusa di essere un razionalista o, perlomeno, di trovarsi costantemente nel pericolo di annullare razionalmente i misteri della fede. Si è detto che la grande tradizione della *theologia negativa* non avrebbe incontrato alcun favore in Anselmo. Oltre all'atteggiamento di base mistico-meditativo del suo pensiero, oltre ad innumerevoli altri passaggi, è soprattutto un testo nello stesso *Proslogion* a mettere a nudo l'inattendibilità di una tale critica. Qui Anselmo riprende il pensiero del suo *unum argumentum* e formula espressamente l'istanza fondamentale della teologia negativa, e precisamente che Dio è maggiore di quel che si possa pensare: «Quod maior sit quam cogitari» (*Proslogion*, cap. 15, *Op. omnia* I, 112).

Per converso, più evidente per la teologia sembra un altro pericolo nel principio anselmiano. Ogni tentativo di una sistematicità teologica con pretesa scientifica si trova dinanzi al problema, caratteristico per la teologia cristiana, della dualità di cosiddette verità ontologiche e di verità di fatto, di metafisica e storia della salvazione. Il cristocentrismo indispensabile per la teologia cristiana condanna alla fin fine al fallimento ogni tentativo tendente ad un sistema chiuso dell'intima necessità, della *ratio necessaria* dominante. Il *remoto Christo*, anche se solo metodologico, mostra i limiti di un tale pensiero teologico. Il principio, eminentemente orientato alla storia della salvazione, nella determinazione formale della *ratio* quale *fide purganda* (la ragione che dev'essere purificata dalla fede) non trova alcuna adeguata corrispondenza nella sistematicità materiale della teologia.

Cionostante, il pensiero teologico di Anselmo resta una coesione geniale ed eminente, quasi unica nella storia del pensiero teologico, di *meditatio* e *speculatio*. Il pensiero prende le mosse dall'atto di fede formale e dalla sfera soggettiva della preghiera e della meditazione per poi passare alla speculazione, la quale, a sua volta, di nuovo sfocia nella preghiera e nella meditazione. Anselmo è teologo per i suoi presupposti e per i suoi intenti. Per quanto grandiosa possa essere la sua speculazione filosofica, essa rappresenta con questo principio teologico un'ultima intima unità. È questo l'aspetto singolare di questa situazione storica. Nella patristica non fu ancora possibile e nell'alta scolastica non lo sarà ormai più. La filosofia non è ancora una grandezza autonoma ed indipendente rispetto alla teologia. Anselmo non conosce separazione fra una *theologia naturalis* ed una *theologia supranaturalis*. Non esiste in lui una dottrina filosofica di Dio, come per esempio in Tommaso d'Aquino, il quale preordina, obiettivamente e metodicamente, le

prove sull'esistenza di Dio alla *fides quaerens intellectum*. Già questo solo fatto indica quale trasformazione si sia qui compiuta. Anche l'*unum argumentum*, come abbiamo visto, è in Anselmo, in quanto prova dell'esistenza di Dio, *intellectus fidei*. Così il suo pensiero rimane costantemente ed esclusivamente determinato dalla teologia. Nel complesso, egli è più un teologo monastico che scolastico.

V. *Influsso successivo*

Nello sviluppo della scolastica che abbiamo tracciato inizialmente, Anselmo di Canterbury occupa, per il rango della sua personalità e del suo pensiero, una posizione particolare. L'epoca a lui successiva della protoscolastica non rappresenta affatto il proseguimento diretto della sua speculazione. Egli non fondò alcuna scuola né in fondo contribuì attivamente all'istituto della scuola, per quanto la fama di Bec venga legata al nome di Anselmo. Con la definizione del rapporto *auctoritas-ratio*, Anselmo fece proprio il tema fondamentale della scolastica sviluppandolo in modo grandioso ed esemplare e dandogli una risposta a sé. In tal modo egli divenne, sotto il profilo formale, un importante precursore della teologia scolastica. Per quel che riguarda altre singole tematiche, sono riscontrabili nel XII secolo, soprattutto negli ambienti della teologia monastica – tuttavia anche qui solo isolatamente –, influssi della sua teologia della giustizia e libertà della volontà, e del peccato originale. Maggiore importanza ebbe la grandiosa, pur se parziale, dottrina della salvazione e della redenzione, la cosiddetta teoria della soddisfazione.

Conformemente al suo principio metodico, egli si interroga sulla *ratio necessaria*, su un'ultima intima motivazione ed una ragione necessaria per l'incarnazione: *Cur deus homo*? La risposta al problema così sollevato muove in Anselmo dalla sua concezione del peccato. Peccato è rifiuto della sottomissione dovuta a Dio; è offesa del suo onore a cui egli ha diritto. Il turbamento, che ciò comporta, dell'ordine della creazione, del rapporto fondamentale di creatore e creatura, è intollerabile. Né Dio lo può semplicemente ignorare, non può rinunciare alla riparazione, anzi vi deve insistere. Poiché dunque il peccato è essenzialmente peccato contro Dio, Anselmo vede in questo un debito inestinguibile. L'uomo in quanto soggetto temporale del peccato cade così nella situazione disperata di una situazione a lui assolutamente richiesta, ma che sostanzialmente non può dare. Già si delinea l'intima logica del ragionamento: l'uomo ha peccato, ma non può dare la soddisfazione richiesta. Dio però non vi può rinunciare. Ciò conduce all'alternativa: *sati-*

sfactio aut poena (*Cur deus homo*, cap. 15), soddisfazione infinita o ricusa. Ma giacché Dio ha creato l'uomo per la salvezza eterna, l'infinita ricusa non può essere la sua ultima parola. Ecco allora scaturire la necessità dell'incarnazione: solo il Dio-uomo Gesù Cristo può dare l'infinita soddisfazione richiesta all'uomo.

Nella sua teoria della soddisfazione Anselmo riprende indubbiamente elementi della concezione germanica dell'onore e delle strutture giuridiche che ne derivano. Per la stessa rilevanza attribuita a colpa e soddisfazione lo si è accusato di aver optato per una superficiale soluzione giuridica del problema. La possibilità che Dio perdoni per puro amore non sarebbe stata presa in considerazione. Contro tale diffusa critica c'è da dire che, in questa forma, essa resta a sua volta troppo superficiale, poiché si ignorano le più profonde relazioni fra giustizia, verità e misericordia di Dio messe in evidenza da Anselmo. In ogni caso, con la sua teoria della soddisfazione, Anselmo ha influenzato durevolmente lo sviluppo di un centrale argomento dogmatico. Nemmeno gli sforzi dei benedettini di Salamanca nel XVIII secolo portarono ad un'apertura su più ampia base. Nei documenti ecclesiastici di questo periodo Anselmo venne menzionato col titolo di *doctor*, ma mai ufficialmente elevato al rango di «Dottore della Chiesa».

Nella prospettiva della storia dello spirito, e della fortuna di Anselmo, resta il risultato eminente cui egli giunse di aver pensato Dio come «un essere del quale non si può pensare nulla di maggiore», e di aver mostrato come in tal modo se ne possa comprendere l'esistenza. Basterà citare alcuni nomi di pensatori che si sono occupati della tematica per dimostrare quanta storia abbia fatto questo fondamentale pensiero di Anselmo: Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Duns Scoto, Guglielmo d'Ockham, Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel. L'hanno affrontato sostenitori della logica matematica allo stesso modo di filosofi analitici. Proprio negli ultimi decenni l'interesse per l'argomento ontologico, e per i problemi filosofici ad esso legati, appare ancora accresciuto. Eppure questi sono gli effetti di una singola idea estrapolata, e dunque in certo senso sradicata, non solo dal suo più ampio contesto, ma addirittura dal nesso della frase in cui originariamente si trovava – «credimus te esse aliquid quo maius cogitari non potest» («*crediamo* che tu sia qualcosa al di sopra di cui non si può pensare nulla di maggiore»). Se ci si rende conto di ciò, nulla allora vi può essere obiettato. Solo non si dovrebbero addossare prematuramente ad Anselmo le incongruenze risultanti da una concezione filosofica ogni volta diversa. L'*unum argumentum* di Anselmo non si identifica con l'argomento ontologico nella storia della filosofia.

Bibliografia

1. *Fonti*

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, ad sidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, apud Th. Nelson, 6 voll., Edinburgi 1946-61 [i voll. 1-2 erano già stati in precedenza pubblicati rispettivamente a Seckau 1938 e a Roma 1940. La stessa edizione è stata riprodotta anastaticamente per i tipi di Friedrich Fromann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Canstatt 1968, 1984²: raccoglie in due tomi i precedenti 6 volumi (tomus primus: voll. I-II; tomus secundus: voll. III-VI) lasciando inalterata la loro numerazione delle pagine e premettendo al vol. I nel tomo I dei *Prolegomena seu ratio editioni*, pp. 1*- 244*].

Eadmero, *Vita Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis*, ed. R. W. Southern: *The life of St. Anselm archbishop of Canterbury by Eadmer*, Ediz. Latino-Inglese, Oxford Medieval Texts, Clarendon Press, Oxford 1972.

Historia novorum in Anglia, ed. Rule (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores 81), pp. 1-302.

A Concordance to the works of St. Anselm, ed. G.R. Evans, 4 voll., Kraus International Publications, Millwood (NY) 1984.

2. *Traduzioni*

Anselmo di Canterbury, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969.

L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry, a cura di M. Corbin, Ed. du Cerf, Paris 1986ss.

Anselmo di Canterbury, *Opere*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1988ss. [Sono apparsi fino ad oggi: *Lettere* (1988-1993) e *Orazioni e Meditazioni* (1997)].

The Letters of St. Anselm of Canterbury, trad. e note a cura di W. Fröhlich, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan (USA) 1990ss.

3. Letteratura secondaria

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg 1909-1911 (Ristampa Berlin 1956) (tr. it. Storia del metodo scolastico, La Nuova Italia, Firenze 1980).

Specilegium Beccense I, Congrès international du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselm au Bec, Le Bec/Paris 1959.

Verzeichnis der Publikationen zu Anselm von Canterbury 1960ss., (Anal. Anselmiana I), 1969, pp. 269-280.

Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury, Atti del primo congresso internazionale di studi su Anselmo (Bad Wimpfen, 13-16 settembre 1970); Parte I: *Das ontologische Argument in der Geschichite der Philosophie*, a cura di H. Kohlenberger, Frankfurt/M. 1975 (Analecta Anselmiana IV/1); Parte II: *Anselms Bedeutung für die Geschichte von Philosophie und Theologie*, a cura di H. Kohlenberger, Frankfurt/M. 1975 (Anal. Anselmiana IV/2).

Analecta Anselmiana, Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury, fondato da F. S. Schmitt, a cura di H. Kohlenberger, voll. I-V, Frankfurt/Main 1969-1976.

Baeumker, Franz, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 10/6), Münster 1912.

Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit* II. *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, pp. 219-263 (tr. it. *Gloria* II. *Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 189-234).

Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zollikon 1931, 1958[2].

Brechtken, Josef, *Das Unum Argumentum des Anselm von Canterbury. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 22 (1975), pp. 171-203.

Dyroff, Adolf, *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm in der Scholastik. Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1925.

Evans, Gillian R., *Anselm and Talking about God*, Clarendon Press, Oxford 1978.

Fischer, Josef, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 10/3), München 1911.

Flasch, Kurt, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, in «Philos. Jahrbuch» 72 (1964/65), pp. 322-352.

Flasch, Kurt, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus*, (Anal. Anselmiana II), 1970, pp. 1-43.

Fröhlich, Walter, *Die Entstehung der Briefsammlung Anselms von Canterbury*, in «Historisches Jahrbuch» 100 (1980), pp. 457-466.

Greshake, Gisbert, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in «Theologische Quartalschrift» 153 (1973), pp. 323-345.

Haubst, Rudolf, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München 1969.

Heinzmann, Richard, *Veritas humanae naturae. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury*, in *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, a cura di L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, München-Paderborn-Wien 1967, vol. I, pp. 779-798.

Hopkins, Jasper, *A companion to the study of St. Anselm*, Minneapolis-London-Delhi-Toronto 1972.

Hödl, Ludwig, *Anselm von Canterbury*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. II, Berlin-New York 1978, pp. 759-778.

Kohlenberger, Helmut, *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972.

Kolping, Adolf, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines spekulativen Programms "Fides quaerens intellectum"*, Bonn 1939.

Pegis, Anton C., *St. Anselm and the argument of the Proslogion*, in «Mediaeval Studies» 28 (1966), pp. 228-267.

Sciuto, Italo, *La ragione della fede. Il "Monologion" e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991.

Schmitt, Franciscus S., *Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin* (Anal. Anselmiana IV/2), 1975, pp. 33-38.

Söhngen, Gottlieb, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, in *Die Einheit der Theologie, Ges. Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, pp. 24-62.

Southern, Richard William, *Anselmo d'Aosta*, Jaca Book, Milano 1998.
Stolz, Anselm, *Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke*, München 1937.
Vanni Rovighi, Sofia, *"Ratio" in S. Anselmo d'Aosta. Sapientiae Procerum Amore*, in *Mélanges Müller*, Roma 1975.
Viola, Colomann E., *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000.

4. Bibliografia

Kienzler, Klaus, *International Bibliography – Anselm of Canterbury* (in collaborazione con E. Briancesco, W. Fröhlich, H. Kohlenberger, F. Van Fleteren, C. Viola), Edwin Melles Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1999 (= Anselm Studies IV).

BERNARDO DI CHIARAVALLE
(1090-1153)

di

Ulrich Köpf

Annoverare Bernardo, l'abate di Chiaravalle, tra i classici della teologia non è scontato. Il suo vasto operato ha segnato con la sua impronta mezzo secolo di storia occidentale; il suo stile brillante gli è valso il titolo di *Doctor Mellifluus*; la sua ortodossia venne sempre considerata esemplare. Ma pure, con tutta la grande considerazione come «maestro di politica», come predicatore affascinante, come padre spirituale dalla spiccata religiosità e come scrittore di grande effetto, egli fino ad ora non è stato seriamente preso in considerazione come teologo. Dobbiamo soprattutto a due studiosi l'impulso principale per una valutazione adeguata della sua importanza teologica: nel 1934, il filosofo francese Étienne Gilson ha presentato Bernardo come un sistematico della mistica cistercense e ha messo in luce come la sua teologia sia profondamente radicata nella situazione esistenziale del monaco. Successivamente, dopo la seconda guerra mondiale, il benedettino lussemburghese Jean Leclercq ha dimostrato l'esistenza di una teologia monastica, accanto a quella scolastica, molto diversa ma non per questo minore, cosicché l'opera di Bernardo può venir compresa solo nel contesto della teologia monastica.

I. *La vita*

La vita di Bernardo si colloca per lo più nella prima metà del XII secolo; abbraccia il periodo tra la prima e la seconda crociata. Il suo centro è un monastero nella Borgogna; da qui visita la Francia, l'Italia e la Germania, mentre la sua influenza si estende oltre i confini del mondo

occidentale. Nato nel 1090 a Fontaines presso Digione, figlio di un aristocratico della Borgogna, a ventitre anni entrò in un severo monastero riformato, per sfuggire al mondo e tuttavia, fino alla sua morte nel 1153, dal suo isolamento la sua influenza si estese con vigore sul mondo esterno. Il suo operato verso l'esterno si compie in tre ambiti: iniziative per l'ordine cistercense e per il monachesimo in generale, interventi nella politica ecclesiastica e nella politica culturale.

1. Politica monastica

Intorno all'anno 1113 si può datare la *conversio* di Bernardo. Significativamente, non entrò subito e da solo in monastero, ma riuscì, durante un lungo periodo preparatorio, a far aderire al suo proposito una schiera di amici e parenti, chiedendo così l'ammissione al convento di Cîteaux con un seguito di circa trenta amici provenienti dall'aristocrazia. Il convento di Cîteaux era stato fondato nel 1098 da Roberto, abate di Molesme, quale convento di riforma. Riforma – in questa epoca significa distacco dall'evoluzione compiutasi nei monasteri a loro tempo riformati o fondati da Cluny e Gorze, distacco da ogni compromesso con il mondo e ritorno all'osservanza severa della regola di Benedetto. Cîteaux divenne l'abbazia madre da cui nacque il primo ordine in senso stretto, quello dei cistercensi. Quando Bernardo vi entrò, questo movimento possedeva già un'affiliazione; nel 1114 e nel 1115 succedettero altre tre fondazioni, derivate direttamente da Cîteaux, tra cui Chiaravalle. Lo stesso Bernardo venne inviato, in qualità di abate, ad erigere un nuovo monastero; secondo il costume dei cistercensi, la posizione che egli scelse si trovava in una solitaria valle laterale della Aube. Quale abate di Chiaravalle, egli dette un'impronta determinante allo sviluppo di questo giovane movimento. Da qui egli riuscì a fondare un numero sorprendente di nuove sedi: al momento della sua morte esistevano 344 monasteri cistercensi, di cui ben 166 direttamente affiliati a Chiaravalle.

Con tutte le sue forze e con ogni mezzo possibile, Bernardo ha contribuito al consolidamento e alla diffusione del nuovo ordine riformato. Lo stretto legame tra conventi fondatori e conventi fondati, sparsi in tutta Europa, conferiva agli abati preposti il controllo e l'influenza, insieme con le informazioni, negli ambiti più diversi, interni ma anche esterni all'ordine. Bernardo governava al pari di un principe e grazie alla sua personalità Chiaravalle aveva l'aspetto di un centro amministrativo, il cui cuore era formato dalla cancelleria, dove numerosi segretari operavano costantemente per conto dell'abate. Ma ancor più che alla costituzione dell'ordine, egli ha contribuito alla formazione della spiri-

tualità cistercense. Accanto alle dispute su questioni e principi teorici con il monachesimo cluniacense, c'era anche il concreto lavoro quotidiano: Bernardo doveva rispondere personalmente a numerose lettere, doveva consigliare, esortare e anche lottare. L'abate di Chiaravalle aveva nell'abate Pietro di Cluny, il cui atteggiamento mite e accomodante era senz'altro degno del suo titolo onorifico di *Venerabilis*, un avversario per molti versi di pari valore. Nonostante i contrasti oggettivi, le relazioni con lui si svolgevano in modo del tutto amichevole.

Ma con la sola condotta spirituale, con consigli personali e polemiche letterarie non era possibile consolidare e ampliare il nuovo ordine riformato. Occorrevano anche abilità negli affari mondani e spesso anche massicci interventi nella politica. La stessa modesta vita in un convento di cistercensi ha bisogno di determinate basi materiali – perlomeno il terreno sul quale e grazie al quale la comunità monastica poteva vivere. Nei modi più diversi, Bernardo si occupò di donazioni e inoltre si batté a favore dell'elezione di vescovi ben disposti nei confronti dei cistercensi, così da permettere all'ordine di accedere alle diocesi; contestò anche energicamente le elezioni in cui un candidato a lui non gradito era favorito.

2. Politica ecclesiastica

Gli eventi fin qui descritti ci hanno già introdotti nella politica della chiesa francese, nella quale la voce di Bernardo aveva un peso importante. Egli assunse inoltre posizioni di grande effetto sulla politica internazionale. Due i punti fondamentali del suo operato: il primo salvò l'unità della cristianità occidentale, il secondo, invece, sfociò in una catastrofe.

Alla morte di papa Onorio II, avvenuta nella notte tra il 13 e il 14 febbraio 1130, gli elettori papali erano divisi in due fazioni, rispettivamente seguaci di due famiglie aristocratiche romane rivaleggianti. Dopo l'elezione del candidato Frangipani (Innocenzo II) con un procedimento irregolare da parte della fazione in minoranza, la maggioranza vi oppose un membro della famiglia Pierleoni, Anacleto II, con il sostegno di numerosi chierici e della massa popolare. Questa doppia elezione determinò uno scisma che si protrasse fino al 1138. La contesa non si risolveva con principi giuridici e, come tanto spesso accade nella storia della chiesa, furono i rapporti di potere a decidere. Mentre Anacleto poteva appoggiarsi all'aristocrazia romana e a re Ruggero II di Sicilia, Innocenzo, fuggito da Roma, trovò sostegni nell'Europa occidentale. E proprio in questa vicenda Bernardo ebbe un importante ruolo. Riuscì a convincere re Luigi VI di Francia ed Enrico I d'Inghilterra a fa-

vorire Innocenzo e accompagnò infine personalmente il papa a Liegi per un incontro con il re tedesco Lotario di Supplinburg (22 marzo 1131). Grazie a numerosi viaggi attraverso la Francia e l'Italia e ad estenuanti trattative, riuscì nel tentativo di procurare al papa un largo consenso per la sua elezione e di impedire così la rovina del mondo cristiano occidentale.

Negli ultimi anni della sua vita, l'operato dell'abate di Chiaravalle si estese oltre il mondo occidentale. Nel 1144, Zengi, emiro di Aleppo, aveva conquistato Edessa e rappresentava una minaccia diretta per Antiochia e Gerusalemme. In questo modo, il desiderio di una nuova *crociata* ne veniva ulteriormente rafforzato, come testimonia la bolla di papa Eugenio III indirizzata al re francese Luigi VII. Inoltre, Eugenio III indusse Bernardo a tenere un sermone di fronte alla corte papale a Vézelay, durante una seduta, che fece grande impressione. Purtroppo esso è andato perduto – come tutti i sermoni di Bernardo sulle crociate; possediamo però le lettere in cui egli incita a muovere verso l'Oriente. Dopo la giornata di Vézelay, attraversò la Francia, le Fiandre e andò ripetutamente avanti e indietro lungo il Reno – sempre con enorme successo. Si oppose con fermezza alla persecuzione degli ebrei, fomentata nelle regioni del Reno dall'atmosfera della crociata. L'intervento di Bernardo spinse l'Occidente ad intraprendere la seconda crociata. Ciò che oggi ci riempie di stupore è il fatto che questo monaco, predicatore dell'amore, dell'umiltà, della muta contemplazione, abbia messo tutta la sua energia per indurre i politici riluttanti a una spedizione di guerra rischiosa e dispendiosa; ma questo non ha fatto che rafforzare la sua fama agli occhi dei contemporanei. Il totale fallimento dell'impresa pregiudicò tuttavia temporaneamente la sua considerazione e il suo orgoglio. Tuttavia si adoperò immediatamente per la preparazione di una nuova spedizione in terra santa e solo la morte mise fine a queste attività.

3. Politica culturale

Non tanto il suo impegno politico, quanto piuttosto il suo intervento nelle attività culturali della sua epoca ha danneggiato la reputazione di Bernardo per un lungo periodo. Ben due volte, l'abate si attirò la condanna di importanti teologi contemporanei attraverso gli ordini religiosi – e non tanto per la violenza delle sue argomentazioni ma molto di più per il suo talento nelle trattative e per il peso dei suoi rapporti personali.

La sua lite più famosa fu quella con Pietro Abelardo, bretone geniale perseguitato da un destino infelice e la cui aspirazione era di coniu-

gare un'esistenza di maestro pubblico di filosofia e teologia con gli ideali di vita monastica e anche eremitica. Il rapporto in principio amichevole tra i due uomini, nient'affatto destinato a fare dei due uomini due nemici, si mutò nel 1139/40 in antagonismo, quando Bernardo si decise a scendere in campo contro la teologia di Abelardo, sotto l'influenza del suo amico Guglielmo di Saint-Thierry. In numerose lettere a papa Innocenzo II e ai cardinali, egli lo accusò di una serie di errori teologici. Prese lo spunto soprattutto dai tentativi di Abelardo di rendere meglio comprensibili, mediante i nuovi mezzi della nascente scolastica, i dogmi e le proposizioni trinitari, cristologici, antropologici e soteriologici. Guardava con diffidenza questi sforzi per la comprensione dei contenuti di fede e dedusse dalle sue affermazioni – per giunta citate a sproposito – il diritto di annoverare l'avversario tra la schiera degli eretici del passato e del presente. Bernardo riuscì a trasformare un sinodo provinciale a Sens, che aveva consultato Abelardo per un giudizio su una discussione scientifica, in un tribunale davanti al quale l'accusato poteva scegliere tra la sottomissione o la condanna. Abelardo fece appello al papa. Ma di nuovo Bernardo incalzava con lettere alla curia, e mentre il suo avversario stava ancora lavorando al suo testo di difesa, il papa pronunciò la sentenza di condanna. Ora Abelardo si sottomise e cercò rifugio presso Pietro il Venerabile a Cluny, dove morì già nel 1142.

All'ombra dei procedimenti contro Abelardo, si colloca la disputa di Bernardo con Gilberto de la Porrée, vescovo di Poitiers. Anche quest'ultimo appartiene ai grandi filosofi e teologi del XII secolo. L'impulso scaturì da alcune dichiarazioni sulla dottrina di Dio, in particolare quelle sulla separazione tra Dio e divinità, che deriva dalla differenza tra essenza e entità, e le proposizioni che ne conseguono. Alla conclusione di un concilio della arcidiocesi di Reims, nel 1148, Bernardo lo costrinse a rinnegare, cosa che del resto non comprometteva la sua vita personale e scientifica.

Da questi brevi cenni ai tre ambiti di intervento verso l'esterno traspare come la vita di Bernardo fosse attraversata da tensioni. Abbiamo gettato uno sguardo sullo spettacolo singolare in cui un giovane uomo, chiaramente capace delle azioni più vigorose, si ritira dal mondo per governare con tanta più energia questo stesso mondo dal suo isolamento monastico. La problematica di questa vita si accentua ulteriormente se riflettiamo che Bernardo cercava nel monastero non solo la lontananza ascetica dal mondo, ma soprattutto il silenzio assoluto, unica possibilità per la crescita di una esperienza spirituale. L'abate percepì in maniera dolorosa le contraddizioni della sua vita, che descrisse con un'immagine molto espressiva: «Invoca in voi la mia vita eccezional-

mente strana, la mia coscienza in pena. Io sono infatti il chimerico mostro del mio secolo, né chierico né laico. Che se non ho abbandonato l'abito del monaco, ne ho perduto la maniera di vivere» (*Ep.* 250,4)[1].

II. *Opere*

Le opere di Bernardo si possono suddividere in tre gruppi:

1. Lettere

Possediamo più di 500 lettere di Bernardo che testimoniano la sua opera già a partire dai primi anni a Chiaravalle e fino alla sua morte. Le più brevi consistono di poche parole, quelle più lunghe hanno la forma di trattazioni teologiche. Sono indirizzate a laici e chierici, a principi e vescovi, a re e papi, ad abati amici e a ex-monaci, e danno il senso di tutta la vastità del suo operato. Rappresentano la testimonianza del suo procedimento contro Abelardo; prima e dopo il concilio di Sens ha letteralmente sommerso la curia di lettere. Le lettere non sono solo un documento per le attività politiche di Bernardo. Vi si rivela anche come consigliere spirituale (ad es. *Ep.* 106); vi discute l'essenza e i gradi dell'amore (*Ep.* 11) o addirittura vi fornisce un trattato teologico sul battesimo o su altri argomenti, enucleandoli alla maniera degli scolastici, con principi razionali e proposizioni tradizionali (*ratio* e *auctoritas*). (*Ep.* 77).

2. Prediche

Bernardo deve essere stato un predicatore affascinante. Le prediche intere e i brani di prediche conservati rappresentano circa il sessanta per cento della sua opera. Si tratta di tre grandi complessi: il più importante è una serie chiusa di 86 sermoni sul *Cantico dei Cantici* (*Sermones super Cantica Canticorum* – abbreviato in SC – (tenuti dal 1135 al 1153). Interpretano circa un quarto del Cantico (più esattamente: 1,1-3,1) sviluppato con continuità verso dopo verso e spesso parola dopo parola. Vi sono inoltre circa 120 *Sermoni singoli sulle feste del calendario liturgico* (comprese le festività dei santi) e due *Serie di sermoni minori su Lc. 1,26-27* e sul *Salmo 90*. A queste si aggiungono

[1] Bernardo di Chiaravalle, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, 5 voll., Scriptorium Claravallense, Fondazione di studi cistercensi [con l'apporto editoriale di Città Nuova], Milano 1984; qui vol. IV/2, p. 153.

infine quasi 500 testi per la maggior parte brevi o brevissimi, di cui 125 con il titolo *Sermones de diversis*, e il resto riunito in tre raccolte, *Sententiae*, e in una serie di otto *Parabolae*. Per tutti questi brani si tratta di frammenti di omelie e di abbozzi, di esercizi di stile e di altri lavori preparatori per sermoni. Con molta probabilità parecchi dei sermoni tramandati si rifanno a omelie effettivamente tenute; altri sono fin da principio concepiti come brani di lettura. Bernardo stesso tradusse molti testi nella forma linguistica che ancora conserviamo o li riformulò per le diverse stesure, mentre altri vennero elaborati con l'aiuto di un segretario o dal segretario stesso. Di fronte ad una situazione dei testi così complessa, la ricerca lavora con un concetto di autenticità graduale. Anche la datazione è per questo resa difficile, come anche ogni tentativo di ricostruire il percorso evolutivo del pensiero di Bernardo. – Le prediche conservate non rispecchiano per intero la vastità dell'opera di Bernardo e riflettono essenzialmente solo la sua preoccupazione per la vita all'interno di un monastero. I discorsi politici sono perduti e soltanto singoli sermoni lasciano intravedere quali erano le sue prese di posizione rispetto alle circostanze politiche – come le omelie 65 e 66 sul Cantico dei Cantici, che si riferiscono agli eretici scoperti nel 1143 a Colonia.

3. Trattazioni

Bernardo ha lasciato otto piccole trattazioni. Di esse, quattro sono dedicate a questioni concrete di vita monastica. Nella *Apologia* a Guglielmo di Saint-Thierry, l'abate di Chiaravalle sviluppa la sua discussione con l'ordine dei benedettini cluniacensi. In questo contesto, il problema scottante dell'ubbidienza monastica e della possibilità di mettere in relazione la regola e il voto, viene discusso nel libro *De praecepto et dispensatione*. Nello scritto *De laude novae militiae*, Bernardo sviluppa i principi religiosi del nuovo ordine dei templari, mentre in *Vita Sancti Malachiae*, una biografia di Malachia, arcivescovo di Armagh in Irlanda, morto nel 1148 di passaggio a Chiaravalle, egli presenta ai suoi contemporanei l'immagine di un autentico monaco. Altri quattro testi hanno invece un indirizzo teologico più generale. Il libro *De gradibus humilitatis et superbiae*, offre un commento approfondito fino ai principi ultimi del precetto di umiltà che è alla base della regola benedettina. Nella sua opera *De diligendo Deo*, Bernardo rappresenta l'ascesa dell'uomo verso Dio come un percorso dell'amore diviso in quattro gradi. Nello scritto *De gratia et libero arbitrio* viene indagato uno dei temi centrali e di maggior importanza per la storia della teologia. La più ampia tra le trattazioni si presenta esteriormente come un lavo-

ro occasionale degli ultimi anni di Bernardo, rivolto a papa Eugenio III, che in passato era stato monaco a Chiaravalle: *De consideratione*. È una descrizione dogmatica rivolta al papa, redatta con maestria e contenente consigli pratici per la buona conduzione amministrativa.

III. *Profilo teologico*

Già la breve panoramica della vita di Bernardo e della sua opera lasciava trasparire le *difficoltà* di una equilibrata *valutazione* della sua singolare figura di teologo. Forse si deve dedurre la sua incomprensione verso tutta la scienza dal suo atteggiamento intrigante e intollerante verso i rappresentanti più significativi della nuova teologia scolastica ricca di promesse? Non esprime forse il suo comportamento verso Gilberto de la Porrée e verso Abelardo il corrispettivo pratico di quanto era andato continuamente affermando? «Cosa ci insegnarono e ci insegnano gli apostoli? Non l'arte del pescatore o del costruttore di tende, non il modo in cui leggere Platone, non come si devono interpretare le cavillosità di Aristotele, non come si impara senza mai giungere alla conoscenza della verità. Essi mi hanno insegnato a vivere!» (*Petr. Paul.* 1,3). Chi contrappone in questo modo la vita all'aspirazione della conoscenza, non può che suscitare diffidenza per la sua posizione scientifica. L'ideale della scienza moderna: sapere per sete di sapere, sapere fine a sé stesso, questo è quanto Bernardo rifiuta esplicitamente: «Ci sono coloro che vogliono sapere soltanto per sapere: ed è una turpe curiosità». (SC 36,3)[2].

Anche la forma esteriore della sua opera lo distanzia dai grandi teologi della sua epoca. Nel secolo XII lo sviluppo della teologia procede soprattutto attraverso un duplice metodo: da un lato un'ampia sistematizzazione degli argomenti dall'altro elaborazione di strumenti e procedimenti per l'analisi dell'argomento e dei problemi connessi. La disciplina filosofica della dialettica (logica), che in quest'epoca conosce una grande diffusione grazie alla divulgazione di tutti gli scritti aristotelici, fornisce gli strumenti per questa elaborazione: definizione, distinzione, conclusione logica, uno schema per la soluzione di problemi (*quaestio*) e simili. Talvolta Bernardo dimostra di essere a conoscenza di questi metodi, ad esempio quando definisce i concetti con precisione scolastica e quando compie delle distinzioni (ad es. *De consideratione* 2,5ss). Tanto più singolare è allora il suo at-

[2] Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, trad. di Domenico Turco, 2 voll., ed. Vivere in, Roma 1996; qui vol. I, p. 413.

teggiamento piuttosto tiepido nei confronti di questi metodi. Ne è a conoscenza, ma non vi attribuisce grande importanza. Non scrive opere nello stile dei compendi e sommari della sua epoca; non scompone i suoi processi mentali in singoli percorsi, ognuno dei quali viene fissato grazie a numerose argomentazioni e ad una forma unificata. La sua forza spirituale si esprime invece con vigore nelle sue prediche, in cui conquista i suoi ascoltatori e lettori mediante un linguaggio imbevuto di reminiscenze bibliche, spesso saltando per associazione da un tema all'altro e suscitando nei suoi ascoltatori e lettori immagini su immagini. Non può stupire che a questo uomo sia stato negato il titolo di teologo e che sia stato annoverato tra gli scrittori devozionali. Nel protestantesimo, è stato soprattutto Albrecht Ritschl a consolidare una simile interpretazione poco esatta; per lui, Bernardo è «il classico e autorevole rappresentante della devozione tipicamente cattolica (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I, 1882, 109s).

Da lui dipendono i grandi teorici dogmatici dell'inizio del nostro secolo, soprattutto Adolf von Harnack e Reinhold Seeberg. Nelle loro descrizioni, Bernardo non appare come un classico della teologia, ma un classico della devozione.

Questo modo di pensare che tuttora determina i testi di studio, è sbagliato perché misura l'opera di Bernardo con un metro problematico. Desume infatti il suo concetto di teologia proprio da quella struttura di elaborazione teologica dalla quale l'abate ha preso coscientemente le distanze: dalla teologia scolastica. La problematicità di una simile interpretazione diventa più evidente ad una osservazione approfondita. Sotto la veste leggera delle sue immagini, delle sue formulazioni eleganti, si nascondono importanti questioni, acute analisi e considerazioni proiettate verso il futuro. La sua polemica occasionale contro l'introduzione di elementi filosofici colpisce prima di tutto lui stesso. Egli però non riporta le affermazioni altrui al modo degli scolastici, come asserzioni confermate dalla tradizione e perciò degne, bensì le usa laddove può portarle a compimento e impiegarle secondo la propria esperienza e conoscenza. Bernardo non ha fornito contributi essenziali né per lo sviluppo del metodo scolastico, né per lo sviluppo dei contenuti dottrinali, né tantomeno per l'elaborazione dogmatica. Il titolo di classico della teologia gli spetta per aver sviluppato un determinato *stile* in forma classica per il pensiero teologico. Nella sua teologia si possono distinguere tre componenti strettamente connesse: teologia monastica, teologia della mistica e teologia della soggettività religiosa.

1. Bernardo, teologo monastico

Teologia monastica è teologia di monaci per monaci, la quale non si realizza all'interno delle strutture delle scuole, bensì dentro la vita monastica: un discorso religioso di orientamento per la vita monastica e di indicazione per l'interpretazione dell'esperienza monastica. È un discorso che riflette soprattutto la particolare situazione del monaco. Questo significa anche che la cesura tra uomini di convento (*religiosi*) e uomini di mondo (*saeculares*) ne è la premessa di fondo. Talvolta Bernardo si rivolge ad una cerchia più larga (come nella sua predica *De conversione* davanti al clero parigino nel 1138/1140), ma il centro della sua vita religiosa e punto di riferimento delle sue indagini teologiche rimane sempre la comunità monastica nel suo convento di Chiaravalle.

Il comune punto di riferimento esistenziale crea concordanza tra predicatore e ascoltatori, tra autore e lettori, crea le condizioni fondamentali per la comprensione comune di certi temi o testi. «Davanti a voi, fratelli», dice Bernardo all'inizio della sua prima predica sul Cantico dei Cantici, «occorre dire altre cose o parlare in modo differente che non davanti agli uomini del mondo». La vita del monaco soggiace a determinate condizioni; i suoi fondamenti sono determinati dalla regola di Benedetto, che il movimento di riforma cistercense osserva con particolare rigore. Vivere secondo la regola: ciò significa soprattutto ubbidienza, rinuncia ad un progetto esistenziale personale, in generale, e in particolare rinuncia alla libertà nelle tante decisioni quotidiane e sottomissione ad una volontà esterna, accettata una volta per tutte. Non significa soltanto rinuncia al possesso personale e alla vita sessuale, ma anche rifiuto del rifugio famigliare e del ceto sociale di provenienza. Anche se la comunità monastica offre nella vita terrena qualche compensazione per una simile rinuncia, tutti quei precetti sono contrari alla disposizione e alle tendenze naturali dell'uomo e non possono che provocare contraddizioni interiori. Ecco perché l'esperienza fondamentale del monaco è la tentazione. Bernardo può lamentarsi con Giobbe (7,1): «Una lotta ininterrotta (cioè tentazione), questa è la vita degli uomini nel mondo!» (ad es. QH 14,4). Fornisce anche particolareggiate analisi empiriche del fenomeno. Si possono così distinguere quattro specifiche qualità di tentazione corrispondenti agli stadi di sviluppo del monaco: il principiante è tormentato dalla paura per le limitazioni e la durezza della nuova vita. Colui che supera questa debolezza è minacciato dalla tendenza alla autosufficienza. Una volta vinta questa tentazione, subito si presenta lo stimolo interiore alla ipocrisia; ma quando tutte le tentazioni esterne sono state superate ed è stato raggiunto il culmine della vita monastica, incombe la tentazione peggiore:

l'eccesso, che porta alla caduta (*SC* 33, 9-13). Secondo un vecchio schema, le tentazioni vengono fatte ricondurre alla carne, al mondo e al diavolo suo padrone. Ma per un cristiano, il diavolo non è una potenza autonoma, dietro il suo agire in ultima analisi c'e Dio. Ecco perché le tentazioni non mirano alla nostra perdizione, ma esistono come prova, vogliono condurre alla salvezza mediante la perseveranza (ad es. *Sermones de diversis* 3,1). All'inizio della vita monastica non ci sono esperienze di perseveranza, ma del fallimento. Bernardo non si limita al lamento così diffuso nella letteratura monacale, descrive anche l'istinto al peccato. Le sue spiegazioni non scaturiscono da una teoria tradizionale sul peccato originario e sono invece espressione della sua esperienza personale. Nella discussione su libertà e necessità questa esperienza fondamentale viene riassunta con queste parole: «Non mi persuaderai, tu dici, che non esista questa necessità che io subisco, che sperimento in me stesso, e contro la quale continuamente io lotto», ed esclama: «Chi mi libererà dalle mie mani? Non faccio infatti quello che voglio, senza che io, non un altro, me lo impedisca: e quello che non voglio, quello che faccio, spinto da me stesso, non da un altro» (*SC* 81,9)[3]. Il monaco sente questo istinto interiore in modo particolarmente doloroso, proprio perché nella solitudine della sua cella è ancor più intensamente attento ai moti interiori.

Anche nella sua descrizione dell'esperienza di salvezza, Bernardo elabora i criteri per una teologia cristiana; richiama soprattutto l'attenzione sul Gesù terreno. Nel rapporto quotidiano con l'uomo Gesù, nel calarsi nel suo percorso di vita e soprattutto nel suo dolore e nelle sue fatiche, dall'infanzia fino alla passione e alla morte sulla croce, (cfr. *SC* 43,3), noi viviamo il nostro dolore come salvezza. Sperimentiamo la verità della parola di Dio: «Il mio giogo è soave e il mio peso leggero» (Mt 11,30). Questa affermazione non ha un contenuto sovratemporale; è valida per colui il quale vive questa verità in sé stesso (*QH* 15,1). Come il soldato non sente le sue ferite finché guarda quelle del suo condottiero, così anche la partecipazione alle ferite di Gesù ci conferisce forza (*SC* 61,7ss.). Bernardo può allora contrassegnare il nucleo della sua esperienza con la famosa frase: «Questa è la mia più sottile e interiore filosofia, conoscere Gesù e Gesù crocifisso» (*SC* 43,4)[4]. La partecipazione alle sofferenze e alla morte di Gesù ci conduce al secondo complesso di pensiero.

3 *Ibid.*, vol. II, pp. 376-377.
4 *Ibid.*, vol. I, p. 469.

2. Bernardo, teologo della mistica

La devozione monastica non deve necessariamente culminare in un'esperienza mistica. Ma, come nessun altro luogo, il convento offre le premesse esterne (isolamento, ozio, silenzio) e gli stimoli (celebrazione della messa, ore canoniche, letture) per essa: qui l'esperienza mistica può addirittura venir provocata e favorita in maniera metodica. In Occidente, una mistica indipendente è nata soltanto nel XII secolo – se escludiamo l'impostazione di Agostino; in particolare, nell'ordine dei cistercensi e nella congregazione dei canonici di Saint-Victor a Parigi. I grandi mistici e mistiche tedeschi erano monache e padri spirituali nei conventi di suore. L'esperienza mistica di Bernardo non ha un'intensità particolarmente rilevante. Non è un visionario, come per esempio Mechthild di Magdeburgo, di continuo egli mette in rilievo i limiti della sua esperienza personale (ad es. *Ep.* 11,8) e sottolinea che il dovere di predicare e l'impegno spirituale non devono venir trascurati a favore dell'aspirazione alla quiete meditativa (ad es. *SC* 41,5ss.). Nonostante queste limitazioni, le sue esposizioni sono nutrite dall'esperienza. Le lacune della sua esperienza personale vengono colmate dall'introduzione della tradizione precristiana (platonica e neoplatonica) e cristiana, introduzione che non è stata finora indagata in tutta la sua entità. La fonte principale è sicuramente Agostino; ma contemporaneamente si riallaccia fortemente ad Origene, la cui opera viveva addirittura una rinascenza durante il XII secolo e i cui scritti erano presenti nella biblioteca di Chiaravalle nella traduzione latina.

Bernardo ha sviluppato la sua teologia della mistica soprattutto nell'interpretazione del Cantico dei Cantici. Questa raccolta di canti, in cui sposo e sposa cantano il loro amore, gli offre l'opportunità di esporre la relazione tra l'anima e Dio in una allegoria, vale a dire nel chiarimento di un significato più profondo nascosto dietro i termini. Questa relazione si compie per gradi. Bernardo prende lo spunto dall'introduzione del Cantico dei Cantici: «Baciami con i baci della tua bocca!» (1,1), per sviluppare con la differenziazione tra tre tipi di bacio i tre gradi dello sviluppo religioso: dalla purificazione dal peccato con pentimento e espiazione, attraverso la prova di opere buone, fino all'incontro perfetto con Dio nella contemplazione (cfr. *SC* 3ss). In questo contesto annota numerose esperienze spirituali – senza mai sconfinare in noiosi schematismi. Consideriamo solo pochi esempi.

Anche nella vita religiosa ci sono, sullo sfondo oscuro, delle esperienze impure, dalle quali l'anima cerca di elevarsi. Lo stato di lontananza da Dio viene illustrato mediante sensazioni tattili: «Spesso anch'io, non mi vergogno di confessarlo, specialmente all'inizio della mia con-

versione, duro e freddo di cuore, cercando colui che voleva amare l'anima mia [...] Mentre dunque cercavo lui, nel quale si riscaldasse e trovasse riposo il mio spirito intorpidito e languido, e non c'era da nessuna parte chi mi venisse incontro e mi aiutasse, per il quale, cioè, si risolvesse la rigida bruma che mi intirizziva i sensi interni, e tornasse il tepore primaverile e la dolcezza dello spirito, l'anima mia languiva sempre più e si annoiava, e sonnecchiava per tedio, triste e quasi disperata, mormorando tra sé quelle parole: *Davanti a questo freddo, chi potrà resistere?*» (*SC* 14,6)[5]. Ma la salvezza da un simile stato di depressione arriva spesso all'improvviso e da un lato inaspettata: come ad esempio rivolgendo la parola o anche solo guardando un uomo religioso, talvolta anche solo mediante il semplice ricordo, si svegliano forze interiori, che dissolvono quella rigidità. La vecchia immagine dell'ascesa graduale forma una cornice troppo ampia; Bernardo rileva continuamente quei momenti che contraddicono l'automatismo della vita mistica. Il mutamento radicale dall'esperienza impura a quella della salvezza si compie in maniera repentina e del tutto imprevedibile. «Spesso ci accostiamo all'altare con cuore tiepido e arido, e insistiamo nell'orazione. Perseverando in essa, improvvisamente viene infusa la grazia, il petto si gonfia, un'ondata di devozione riempie le viscere...» (*SC* 9,7)[6]. L'esperienza mistica è rara e di breve durata. Si può paragonarla ad un sonno o addirittura alla morte: nell'intenso sprofondamento è come se l'anima venisse strappata da se stessa e trascinata dall'incantesimo di una forza superiore, dove può pregustare la dolcezza della futura gloria (ad es. *SC* 52). «Talvolta si viene anche rapiti e si esce dai sensi del corpo, di modo che non sente più se stessa l'anima che sente il verbo, in qualche modo si ruba a se stessa, anzi viene rapita e sottratta a se stessa, per godere del verbo». Ma il ricordo di una tale esperienza suscita immediatamente il lamento: «Dolce scambio, ma breve momento e rara esperienza!» (*SC* 85,13)[7].

Ma come si rapporta questa relazione con la parola divina alla partecipazione al Gesù sofferente e crocifisso? Bernardo ripete spesso che l'apparizione di Gesù nella carne dovrebbe condurre l'uomo carnale attraverso l'amore carnale verso un legame spirituale con il Figlio di Dio (ad es. *SC* 20,6.8). Quindi la visione del Crocifisso è solo una fase preparatoria alla visione di Cristo nella sua magnificenza (ad es. *SC* 45,6). Da queste affermazioni si è arrivati alla conclusione che il Gesù terreno ha un ruolo piuttosto subordinato nella mistica di Bernardo. Questa interpretazione non vede come la via mistica culmina sempre in un'esperien-

5 *Ibid.*, vol. I, p. 153.
6 *Ibid.*, vol. I, pp. 103-104.
7 *Ibid.*, vol. I, p. 418.

za rara, breve e senza contenuto. Non si deve quindi valutare una specifica mistica solo secondo la sua esperienza più elevata; è più importante il punto di partenza. L'impegno di Bernardo per il sofferente e il crocifisso conferisce a tutta la sua mistica un colore particolare.

Abbiamo potuto gettare solo un breve sguardo sulla teologia della mistica di Bernardo. Il santo non è stato il primo ad analizzare i fenomeni mistici e nemmeno ha concepito una rappresentazione compiuta della vita mistica, come i grandi mistici spagnoli del XVI secolo. La sua importanza come teologo della mistica sta nella forza con cui il suo pensiero ruota intorno alle vicende centrali di questa vita, nella chiarezza con cui descrive e analizza le esperienze mistiche e nella fermezza con cui le introduce in una vasta teologia della soggettività religiosa.

3. Bernardo, teologo della soggettività religiosa

La ricerca più recente mette in relazione il carattere monastico della teologia di Bernardo con due predicati: questa teologia sarebbe – paragonata a quella scolastica – da un lato non sistematica, dall'altro conservativa. Essa sarebbe la continuazione della tradizione della teologia patristica nel medioevo. Questo punto di vista, riferito a Bernardo, non è sufficiente. La sua capacità sistematica non ha avuto ripercussioni sulla metodica di questioni di scuola e nemmeno sull'architettura di una grande dogmatica. Piuttosto essa si dimostra valida laddove la sua teologia è anche moderna: nella coerenza con cui il suo pensiero affronta il soggetto religioso. Nella sua continua preoccupazione per il soggetto, Bernardo è un classico della teologia.

La cornice del suo pensiero è segnata da una coppia di concetti che risale all'epoca precristiana: conoscenza di sé e conoscenza di Dio. L'uno dipende dall'altro, anche se si può riconoscere chiaramente che si tratta di una sequenza: la conoscenza di sé è premessa necessaria alla conoscenza di Dio. D'altro canto, senza una conoscenza (almeno provvisoria) di Dio non è possibile nemmeno la conoscenza di sé. È in questo contesto che diventa comprensibile la posizione di Bernardo rispetto alla scienza: non solo si oppone alla sete di sapere per l'onore e per il profitto, ma anche alla aspirazione di conoscere per conoscere. Conoscenza di sé non significa speculazione sull'essere e sull'essenza di Dio, prescindendo dal rapporto verso di noi. È l'interesse per la salvezza ad accomunarli: «Ma ormai comprendiamo come l'una o l'altra conoscenza ci è necessaria alla salvezza, di modo che non puoi salvarti senza l'una o l'altra (*SC* 36,7)[8].

[8] *Ibid.*, vol. I, p. 417.

La questione del significato della salvezza è per Bernardo in stretta relazione con l'interesse per il *soggetto religioso*. Le sue osservazioni sul significato della storia della salvazione per noi attraversano tutta la sua opera. Naturalmente è cosciente, con la tradizione, che tutta la salvezza cristiana si basa su premesse che sono date indipendentemente dal soggetto religioso e che solo la venuta della parola divina nella carne ha reso possibile qui e ora la sua venuta nel cuore. Ma per l'uomo è importante solo quella salvezza che si è compiuta su di lui e in lui quale individuo (ad es. *Adv.* 1,10). Bernardo sottolinea continuamente che Dio è diventato uomo *per noi*: per noi (*propter nos*) Cristo è venuto nel mondo (ad es. *Adv.* 1,7); per noi (*pro nobis*) ha versato il suo sangue nella circoncisione (ad es. *Circ.* 1,3); per la nostra purificazione (*nobis lavandis*) si è fatto battezzare (*Epi.* 1,6) e tutto ciò che ha sofferto, lo ha sofferto per noi (*pro nobis*) (ad es. *Quad.* 1,1). Infine: «Come tutte le azioni di colui che è nato per noi e ci è stato donato, anche l'ascensione è avvenuta per amore verso di noi e per nostro beneficio» (*Asc.* 4,2). Il dono di Dio a noi corrisponde alla nostra necessità. Nell'antropologia di Bernardo ci sono elementi platonici e paolini spesso assemblati in modo disarmonico. La sua concezione di vita monastica e la sua idea della vita mistica attraverso purificazione e opere buone fino al compimento, lo inducono a conferire una certa fiducia nelle forze dell'uomo e a riconoscergli dei meriti. Ma il suo senso della realtà gli insegna a segnare con precisione i limiti. Prima che noi possiamo cercare e amare Dio, da sempre Dio ci aveva già cercato e amato (ad es. *SC* 57,6). La grazia divina precede qualsiasi azione umana (ad es. *SC* 78). Facendo riferimento a Rm 4,5, Bernardo può allora parlare della *giustificazione* con una chiarezza che anticipa Lutero: «E quindi, chiunque pentito dei suoi peccati, ha fame e sete di giustizia, creda in te che giustifichi l'empio, e giustificato per la sola fede (*solam per fidem*) avrà pace in Dio» (*SC* 22,8)[9].

Bernardo individua tre modi per conoscere Dio: facendo risalire la creazione al creatore; l'ispirazione, quale è stata data ai padri; infine, come culmine, l'esperienza nell'incontro personale con Dio (cfr. *SC* 31,3ss). Esperienza – questo concetto ambiguo e difficile da afferrare – ha un ruolo importante nella sua comprensione del soggetto religioso. Se soltanto oggi ci si sforza di riguadagnare questo concetto per la religione e la teologia, dopo che da lungo tempo è stato utilizzato dalle scienze naturali, Bernardo lo aveva già allora elaborato in un concetto di esperienza puramente religioso, con una coerenza che è significativa per la sua forza sistematica. Esperienza è prima di tutto una fonte di

9 *Ibid.*, vol. I, p. 61.

conoscenza religiosa e teologica (ad es. *SC* 6,9: esperienza come insegnamento). Un'esperienza può essere annotata e trasmessa; la Sacra Scrittura contiene un tesoro incommensurabile di esperienze dei Padri, dei profeti e degli apostoli, al quale possiamo ricorrere per interpretare le nostre esperienze (ad es. *SC* 29,3) oppure quando cozziamo contro i confini della nostra capacità di sperimentare (ad es. *De consideratione* 5,24). L'esperienza personale è anche premessa per la comprensione dell'altrui esperienza e dell'altrui esistenza in generale, ed è quindi condizione per la comprensione dei testi, nei quali l'esperienza è custodita. Ecco perché Bernardo, all'inizio delle sue prediche sul Cantico dei Cantici, fa appello all'esperienza dei suoi ascoltatori (lettori) (spec. *SC* 3,1). Infine, l'esperienza crea essenzialità e certezza. Le affermazioni religiose acquistano significato ai nostri occhi per il fatto che ci stimolano alla esperienza religiosa personale (ad es. *SC* 32,3). Perciò tutta la vita e l'esperienza religiosa rappresentano un nesso di esperienza totale: grazie alle originarie esperienze personali l'esperienza contenuta nella nostra tradizione religiosa (soprattutto nella Sacra Scrittura) agisce in noi e ci conduce ad una nuova, attuale esperienza.

Allo stesso modo dell'accento sul significato della salvezza e sul rilievo della conoscenza di sé come condizione per la conoscenza di Dio, anche l'uso pregnante del concetto di esperienza indica che per Bernardo la teologia ha il suo principio nella riflessione sul soggetto religioso.

IV. *Influsso successivo*

Anche come teologo, Bernardo ha avuto una grande *ascendenza*, anche se controversa, già durante gli anni della sua vita. Gli stessi appartenenti al suo ordine, come lo storiografo Otto, vescovo di Frisinga, hanno potuto biasimare il suo procedimento contro Abelardo e Gilberto de la Porrée. Nonostante il suo comportamento sia stato qualche volta criticato, sul piano religioso e teologico Bernardo è sempre stato considerato come modello di ortodossia. Nemmeno la sua opposizione ad una concezione, nella sua epoca molto diffusa e più tardi elevata a dogma, della dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria (cfr. *Ep.* 174), ha potuto impedire che in ogni epoca sia stato onorato come il grande maestro di mariologia. Solo venticinque anni dopo la sua morte (1174) venne proclamato santo; nel 1830 papa Pio VIII lo accolse nella cerchia dei Dottori della Chiesa.

L'abbondanza di manoscritti che si sono conservati – diffusi in tutta Europa – è oggi la prova del grande influsso dei suoi testi. Conosciamo

più di 1500 manoscritti, di cui 600 provengono ancora dal XII secolo. Mentre ad esempio *Sic et non* di Abelardo è conservato in 11 manoscritti e la sua *Ethica* addirittura solo in 5, il *De consideratione* di Bernardo è disponibile in più di 160 stesure e la sua *Vita Malachiae* in circa 60. Anche molti scritti di altri autori sono giunti fino a noi con il suo famoso nome.

L'opera di Bernardo rappresenta l'apice della teologia monastica. Raccoglie gli stimoli della tradizione e esercitò la sua influenza non solo sull'ordine dei cistercensi e su tutto il monachismo contraddistinto dalla regola di Benedetto, ma anche sull'ordine dei frati questuanti. Mediante la sua teologia della mistica dette vita ad una estesa mistica cistercense; i suoi *Sermoni sul cantico dei cantici* sono stati continuati da due confratelli: i capitoli 3,2-5,10 da Gilberto von Hoyland (? 1172) e i capitoli 5,8-8,14 da Giovanni di Ford (? 1214 o 1220). La riflessione di Bernardo sui fenomeni mistici ha fecondato la letteratura monastica e scolastica dei secoli successivi, superando quindi i confini del suo ordine. La sua teologia della soggettività religiosa e il suo pregnante *concetto di esperienza* hanno avuto una vasta influenza: nel XIII secolo sulla teologia francescana, nel XIV e nel XV sec. soprattutto sugli autori esterni delle scuole (ad es. Johannes Gerson).

La Riforma non ha diminuito la stima per Bernardo; ha anzi portato a totale compimento alcune parti della sua teologia. Probabilmente Lutero deve tutto, dopo Agostino, a Bernardo. Pur rifiutando la sua teologia del monachesimo e la fiducia, ad essa connessa, nelle forze dell'uomo, ha ricevuto importanti stimoli dalla cristologia e dalla concezione del soggetto religioso di Bernardo. Basti citare qui il duplice concetto di conoscenza di sé e conoscenza di Dio, fondamentale anche per i riformatori, con cui viene contrassegnato l'ambito dell'esperienza della teologia. Anche nei periodi post-riforma, il protestantesimo ha sempre stimato e letto molto Bernardo.

Una frattura intervenne con l'illuminismo, il cui giudizio si rispecchia in maniera esemplare in una dichiarazione di Friedrich Schiller: «Egli odiava e reprimeva come poteva tutte le aspirazioni e favorì la peggiore ignoranza monastica...» (Lettera a Goethe del 17 marzo 1802). A partire dalla metà del XIX secolo l'indagine critica della filosofia e teologia medievale ha avuto un grande incremento e Bernardo è stato considerato soprattutto come l'avversario di Abelardo, come il politico ecclesiastico e scrittore devozionale che ha ostacolato le tendenze progressiste del suo tempo. Rispetto al proprio punto di vista (spesso determinato dalla discussione di politica ecclesiastica contemporanea) si poté celebrare Abelardo come illuminista e liquidare Bernardo come reazionario oppure bollare Abelardo come eretico dal ca-

rattere ambiguo e lodare Bernardo come custode della retta fede. In questo modo, Abelardo ha avuto una rivincita posteriore sul suo più grande rivale. Ma lo sviluppo dell'indagine ha svelato la insostenibilità di un simile punto di vista. Analisi future porteranno alla luce in modo più chiaro gli elementi che nell'opera di Bernardo sono proiettati verso il futuro, rendendo senza dubbio possibile un quadro differenziato di questo personaggio senz'altro ricco di conflitti.

Bibliografia

1. *Fonti*

Migne, Jacques Paul, *Patrologia latina*, voll. CLXXXII-CLXXXIII (Ristampa della migliore edizione di Jean Mabillon, 1667). Nuova edizione critica:

Leclercq, Jean – Rochais, Henri Marie – Talbot, Charles Hugh (a cura di): *S. Bernardi Opera*, 8 voll., Editiones Cistercienses, Roma 1957-77.

Bernardo di Chiaravalle, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Scriptorium Claravallense, Fondazione di studi cistercensi [con l'apporto editoriale di Città Nuova], Milano 1984ss.

Thesaurus 1987/A. Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis. Series A-Formae. Enumeratio formarum. Index formarum a tergo ordinatarum, ed. CETEDOC, CCThPL, Brepols, Turnhout 1987.

Thesaurus 1987/B. Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis. Index formarum singulorum operum. Concordantia formarum, ed. CETEDOC, CCThPL, Brepols, Turnhout 1987.

2. *Traduzioni*

Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico de' Cantici*, introduzione e traduzione a cura di Giovanni Bacchini, Piemme, Roma 1999.

Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico de' Cantici*, a cura di Domenico Turco, 2 voll., Vivere in, Roma 1996.

3. Letteratura secondaria

a) Vita

Vacandard, Elphegius, *Vie de Saint Bernard abbé de Clairvaux*, 2 voll., Librairie Lecoffre, Paris 1895.

Bredero, Adriaan H., *Bernhard von Clairvaux im Widerstreit der Historie* (Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge 44), Wiesbaden 1966.

b) Opera

Leclercq, Jean, *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits*, (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9), 1953, Fasc. 1-2.

—, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, 3 voll. (Storia e Letteratura 92, 104, 114), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962-1969.

Stercal, Claudio, *Il "medius adventus". Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux* (Bibliotheca cisterciensis 9), Editiones cistercienses, Roma 1992.

c) Teologia

Gilson, Etienne, *La théologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris 1934 (tr. it. *La teologia mistica di San Bernardo*, Jaca Book, Milano 1987).

Saint Bernard théologien, Atti del congresso di Dijon, 15-19 Settembre 1953 (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9), 1953, Fasc. 3-4.

Lortz, Joseph (a cura di), *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz), Wiesbaden 1955.

Köpf, Ulrich, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (Beiträge zur historischen Theologie 61), Tübingen 1980.

Leclercq, Jean, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age: l'amour des lettres et le désir de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris 1963[2] (tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1988).

—, *Bernard de Clairvaux*, Desclée, Paris 1989 (tr. it. *San Bernardo*, Jaca Book, Milano 1994).

Stercal, Claudio, *Bernardo di Clairvaux*, Jaca Book, Milano 1997.

d) Su Abelardo

Grane, Leif, *Peter Abelard*, tr. ted. di F. Nothardt, Göttingen 1969; disponibile anche in trad. inglese, col titolo *Peter Abelard: Philosophy and Christianity in the Middle Ages*, a cura di Frederick e Christine Crowley, London 1970.

Veger, Jacques - Jolivet, Jean, *Bernardo e Abelardo*, Jaca Book, Milano 1989.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO
(ca. 1217-1274)
di
Werner Dettloff

Nell'anno in cui morì Tommaso d'Aquino, morì anche l'altro grande teologo del medioevo: Bonaventura. Non ha certo, nella Chiesa, la stessa notorietà di Tommaso e neppure il suo influsso sullo sviluppo della teologia può essere paragonato a quello di Tommaso d'Aquino. Ma non sarebbe giusto scordarsi di lui a favore di Tommaso, tanto più che a suo tempo influenzò la vita della Chiesa probabilmente più di Tommaso. Il motivo più importante, però, è che tradusse in teologia la riforma religiosa delle origini, che Francesco aveva portato nella Chiesa del medioevo. Gottlieb Söhngen ne ha dato una formulazione felice: Francesco ha portato il ritorno alla forma di vita evangelica, Bonaventura il ritorno alla forma scientifica evangelica.

I. *La vita*

Non possediamo una biografia di un contemporaneo di Bonaventura, cosicché conosciamo la sua vita solo a grandi linee. Nacque intorno al 1217 a Bagnoregio presso Viterbo da una famiglia proveniente dalla Fidanza di Castello. Suo padre era probabilmente medico. Come scrive lo stesso Bonaventura (*Legenda minor* VII, *lectio* 8; VIII, 579a), da bambino guarì da una grave malattia grazie all'invocazione a san Francesco. Questo ha forse contribuito alla sua grande venerazione del santo di Assisi e più tardi alla sua decisione di entrare egli stesso nell'ordine francescano nell'anno 1243, dopo aver compiuto gli studi a Parigi tra il 1236-1242. La sua vita e il suo operato furono inizialmente dedicati al lavoro scientifico, anche all'interno dell'ordine. Ottenne il licenziato e a

circa 35 anni fu promosso maestro di teologia e infine *magister regens* – «professore ordinario» – presso l'università di Parigi. Alcuni mesi prima, nel febbraio del 1257, l'ordine lo elesse suo ministro generale. Nell'anno 1273 papa Gregorio X lo nominò cardinale vescovo di Albano e lo chiamò alla curia dove collaborò autorevolmente alle trattative unionistiche con i greci. Bonaventura ebbe molto successo, ma morì al termine del concilio, il 15 luglio 1274 a Lione. Nel 1482 è stato canonizzato da Sisto IV e nel 1588 nominato Dottore della Chiesa.

II. *Opere*

Le numerose opere di Bonaventura sono raccolte in una edizione critica esemplare dei francescani Quaracchi (10 voll., 1882-1902). Non solo presenta un eccellente testo, ma anche vari registri, continue annotazioni e scoli. Questi ultimi sono però da considerare con una certa riserva, in quanto i compilatori – si era al tempo della rinascita di Tommaso sotto Leone XIII – si sono talvolta preoccupati troppo di conciliare Bonaventura con Tommaso d'Aquino, operazione che non è giustificabile e nemmeno utile alla comprensione di Bonaventura. Non tutte le opere di Bonaventura sono databili in maniera precisa. Nello specifico si possono individuare diversi gruppi. In primo luogo sono da menzionare gli scritti filosofico-teologici: i *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* degli anni 1248-1255 (voll. I-IV); le *Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Ss. Trinitatis* e *De perfectione evangelica* (vol. V, pp. 1-198); il *Breviloquium*, un abbozzo della teologia, scritto prima del 1257 (*Ibid.*, pp. 199-291); *l'Itinerarium mentis in Deum*, scritto nell'ottobre del 1259 (*Ibid.*, pp. 193-316); *l'Opusculum de reductione artium ad theologiam* (*Ibid.*, pp. 319-325); le *Collationes in Hexaemeron* dell'anno 1273, conservate solo in testi di uditori (*reportationes*) e rimaste incompiute, in cui Bonaventura prende posizione rispetto a questioni della sua epoca (*Ibid.*, pp. 327-454); le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (*Ibid.*, pp. 455-503); le *Collationes de decem praeceptis* scritti nel 1267 o nel 1268 (*Ibid.*, pp. 505-532); infine i *Sermones selecti de rebus theologicis* (*Ibid.*, pp. 533-559). A questi si aggiungono i *Commentari*, cioè le *Collationes ai libri Ecclesiaste, Sapientia, al Vangelo di Luca e di Giovanni* (nei voll. VI e VII). Con l'esclusione del *Commentario su Luca*, le cui linee fondamentali dovrebbero risalire all'anno 1248 e che, nella forma pervenutaci, potrebbero essere una rielaborazione della versione originale – vale a dire la lezione di Bonaventura come baccelliere biblico –, gli altri commentari scritti dovrebbero essere stati scritti all'epoca in cui Bonaventura era *magister*.

Inoltre si dovrebbero citare altri scritti mistici, in particolare il *De triplici*, e opere che riguardano l'ordine dei francescani, tra cui sono particolarmente significative le due biografie su Francesco (tutte nel vol. VIII). Dopo la *Introductio cum opusculo de arte praedicandi*, il vol. IX contiene le *Prediche* di Bonaventura, sulle quali i curatori danno informazioni su questioni di autenticità nei *Prolegomena* (XI-XXI).

III. *Significato*

L'opera e la peculiarità del teologo Bonaventura possono essere analizzate sotto vari punti di vista. Si potrebbe ad esempio indagare la questione, quale sia stato il suo ruolo come rappresentante dell'agostinismo nel medioevo, oppure lo si può considerare rispetto alla sua posizione nei confronti dell'aristotelismo che a quell'epoca assumeva sempre più importanza. Ma in questo modo non si verrebbe a toccare l'essenziale. Riusciremo a cogliere meglio il tratto caratteristico della sua personalità, cercando di comprenderlo a partire dalle sue origini e considerandolo sullo sfondo del periodo storico in cui visse. Era particolarmente coinvolto nella vita spirituale del suo tempo, la quale si svolgeva, durante il XIII secolo, fra i due poli del movimentato mondo universitario e del non meno movimentato mondo monastico dei francescani; qui, all'erede spirituale di Francesco di Assisi venne accordata un'importanza decisiva, incontestata non solo per l'impronta spirituale dell'uomo, ma anche per quella del teologo Bonaventura.

È vero che la Chiesa probabilmente non era mai stata così potente come all'epoca di Francesco, ma internamente era forse più minacciata che mai. Alla svolta verso l'alto medioevo, nel XII e nel XIII secolo, si formò una spaccatura nella vita della Chiesa, una spaccatura probabilmente maggiore di quella che si produsse 200 anni dopo tra il medioevo e l'età moderna mediante l'umanesimo e il rinascimento. Questa svolta verso l'alto medioevo fu largamente caratterizzata dal risveglio dell'individuo, che in vari ambiti fa saltare la struttura dei vecchi ordinamenti. Ciò valse per scienza, commercio, industria e politica, per la poesia, l'architettura e l'arte figurativa, ma anche per la filosofia e la teologia. In modo crescente la dottrina della chiesa venne trascinata davanti al tribunale della razionalità umana, affinché legittimasse la propria validità e la propria necessità. La docile fiducia nella tradizione dovette cedere sempre più il passo all'elaborazione autonoma del patrimonio dottrinario con le forze della ragione individuale. Così nasce la scolastica medievale, dall'esigenza di una teologia scientificamente fondata in un contesto che vuole essere convinto.

Naturalmente la vita religiosa non rimase immune da questo sviluppo. Anche qui arretrò l'idea di comunità e avanzò la persona, l'individuo. Non solo per l'influenza delle crociate i tratti umani della vita di Gesù diventarono il punto centrale nella vita e nell'esperienza religiose del singolo cristiano. Non si vedeva il compimento della redenzione nell'essenza impersonale di una totalità del popolo, in una comunità, quanto piuttosto nell'essenza tutta personale della singola anima. Il singolo cristiano si fece più indipendente anche nella sfera religiosa, e quindi anche più responsabile ed emancipato. Non fu un caso che, in questo periodo, la vita sacramentale nella Chiesa retrocedesse in secondo piano, mentre si accentuò sempre di più la condotta ascetica, anche nel senso di un adempimento personale.

La nuova immagine di Cristo e la nuova indipendenza religiosa del singolo cristiano trovarono espressione nel nuovo ideale della imitazione di Cristo: ci si sforzò soprattutto di seguire Cristo nella sua vita divina-*umana* e questo non come semplice membro di una comunità, del popolo di Dio, ma soprattutto come singolo cristiano. Il singolo si sentiva chiamato e obbligato ad imitare nella sua vita personale la vita di Gesù, a condurre una vita improntata al Vangelo. La «vita secondo il Vangelo» o anche la «vita apostolica» divenne l'ideale religioso determinante del tempo. Dovunque nel XII e nel XIII secolo si risvegliano forze vive e attive, abbracciate dal «movimento evangelico».

L'evoluzione iniziò nel grembo della Chiesa e colse un'aspirazione essenzialmente del primo cristianesimo, ma essa non rimase dentro i confini della Chiesa. Presto si arrivò ad un confronto tra la Chiesa gerarchica, con la sua struttura fondata sulla consacrazione sacramentale e sull'investitura apostolica, e i singoli cristiani, che si sentivano particolarmente chiamati e santificati da Dio e che non faceva riferimento all'investitura apostolica ufficiale, bensì alla vita apostolica di ogni singolo uomo, nella quale vedeva l'unica giustificazione all'azione apostolica. Molti membri di questo movimento apostolico – come per esempio i valdesi – alla fine si separarono dalla Chiesa. Non si accontentarono di realizzare al di fuori della Chiesa l'ideale di una vita apostolica, ma rivendicarono per sé il compito di giudici della Chiesa esistente. Un altro movimento li sosteneva, un movimento che non scaturiva esattamente da basi cristiane, ma che in parte assunse caratteristiche cristiane e si associò con loro nella lotta contro la Chiesa gerarchica: i catari. Sarebbe molto interessante approfondire questo argomento, ma ciò oltrepasserebbe gli spazi disponibili in questa sede. Sulla base delle poche indicazioni, possiamo però ugualmente valutare cosa significasse per la Chiesa di allora qualcuno – come Innocenzo III dice di aver visto in un sogno narrato da Tommaso da Celano – da quello schieramento, da

quel nuovo movimento, venuto a sorreggere la Chiesa: Francesco, che vive come un «eretico», ma che ugualmente sta dalla parte della Chiesa ed è cattolico. Anch'egli vedeva dove la Chiesa sbagliava e non era conforme al Vangelo. La sua reazione però non era critica né polemica, bensì la semplice professione e una vita per la retta fede. Sottolineava proprio ciò che gli «eretici» mettevano in discussione, come per esempio la fermezza nella fede in Dio come l'*unico* Signore, che ha creato il cielo *e* la terra, lo spirituale *e* il corporeo e che veramente ha fatto diventare uomo il proprio Figlio per la nostra salvezza. In altre parole era quanto essi presuntuosamente attribuivano a se stessi: la vita in povertà e ad imitazione di Cristo. In breve vi aggiungeva la sua fede indubitabile nella parola di Dio della sacra scrittura. La definizione corrente di Francesco «uomo cattolico e completamente apostolico» è da intendere soltanto sullo sfondo storico appena delineato[1].

Come si è accennato nell'introduzione, Bonaventura ha tradotto nel linguaggio teologico ciò che Francesco ha voluto per la vita religiosa ed ecclesiastica del suo tempo: il ritorno al Vangelo. Bonaventura lo realizzò interamente nel senso dello «exire de saeculo». La formula del testamento di Francesco, di «uscire dal mondo», di «abbandonare il mondo», contiene un intero programma: è la formula fondamentale della vita francescana e comprende «il disprezzo per il mondo» in senso biblico, l'omissione di tutto ciò che non è Dio, l'aspirazione a Dio. In breve significa ciò che il Vangelo definisce *metánoia* e che noi chiamiamo approssimativamente – e forse in modo sin troppo scialbo – «conversione». Non è affatto un argomento contro l'impronta francescana della teologia di Bonaventura il fatto che egli deve molto soprattutto ad Agostino, insieme allo Pseudo-Dionigi, a Ugo di san Vittore e a Bernardo di Chiaravalle, e il fatto che nei suoi scritti teologici si richiama a questi ultimi e quasi mai a Francesco. L'*Itinerarium mentis in Deum*, che contiene in nuce il programma di tutta la sua teologia e che essenzialmente deriva da Francesco, non va trascurato in questo contesto. Per il resto, non è certo casuale che Bonaventura e altri teologi francescani siano agostiniani. L'incontro tra cristianità francescana ed agostinismo non annulla il significato dell'uno rispetto all'altra.

Ci sono molti modi possibili per dimostrare come Bonaventura abbia accolto l'aspirazione di Francesco e come l'abbia elaborata in senso teologico. Dobbiamo accontentarci qui di una breve parentesi che però

[1] Cfr. al riguardo Kajetan Esser, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*, in *Glaube und Geschichte* (Festgabe für Joseph Lortz), vol. II, Baden-Baden 1958, pp. 287-315; dello stesso autore *Franziskus von Assisi und die Katharer*, in «Archivium Franciscanum Historicum» 51 (1958), pp. 225-264.

dovrebbe fornire un'immagine istruttiva – soprattutto perché la teologia di Bonaventura non è affatto un sistema per la scoperta della verità nel senso comune, bensì un cosmo. Romano Guardini disse una volta che vi si può andare a passeggio come in una cattedrale gotica; e per la teologia di Bonaventura vale ciò che una volta è stato detto per il gotico: che non costruiva sovrapponendo mattone su mattone, ma che bilanciava una pietra contro l'altra. In Bonaventura i problemi, i concetti e le teorie sono talmente intrecciati gli uni negli altri, che si arriva quasi sempre a toccare il tutto occupandosi di una parte. E per rimanere all'immagine della cattedrale: anche se vi si accede da un'entrata laterale, si ottiene una visione del tutto – ogni volta secondo un altro particolare aspetto.

Delle varie possibilità a disposizione, si vuole ora esaminare un argomento del quale la teologia cristiana si è sempre occupata, e del quale doveva occuparsi, e che nello stesso tempo è un tema squisitamente francescano: il rapporto con il mondo. Il rapporto di Bonaventura con il mondo è ambiguo, non solo nel senso della Bibbia, che parimenti non parla del mondo solo come della grandiosa creazione di Dio, ma anche come di quel mondo che, con la sua vanità e le sue tentazioni, è una continua insidia per la nostra salvezza. In modo simile a Francesco, che non ci ha lasciato solo il canto del sole ma ha anche trattato molto male il suo corpo, il «fratello asino», in virtù di un ascetismo fortemente ostile al corpo – in ciò figlio del suo tempo e di una lunga tradizione pseudo-cristiana –, in modo simile a questa ambiguità, anche in Bonaventura si riscontra quel genuino simbolismo cristiano, essenzialmente determinato da Francesco, per il quale il mondo creato è traccia, immagine e somiglianza del creatore; non solo, vi si riscontrano anche molti pensieri di origine ellenistica e neoplatonica, giunti a lui dalla tradizione agostiniana e che non lo lasciano affatto libero di rispondere sempre con un sì disinvolto alle vicende della creazione.

Tra i testi più significativi la comprensione del mondo di Bonaventura, c'è l'introduzione al suo *Commento al Libro del Qohèlet* del Vecchio Testamento (vol. VI, 3-9), il cui argomento è la vanità multiforme del mondo. Tuttavia non è meno caratterizzante per il pensiero di Bonaventura il fatto che di fronte all'esclamazione esclusivamente negativa di Qohèlet «Vanità delle vanità, tutto è vanità» (1,2), egli anticipi nell'introduzione al suo commentario il versetto interamente ed esclusivamente positivo del salmo: «Beato l'uomo che ripone le sue speranze nel Signore e che non si cura delle vanità e delle illusorie sciocchezze» (39,5). Il compito del saggio è di indicare la via per giungere alla beatitudine. Per giungervi, bisogna amare l'eterno, disprezzare il presente e inoltre sapere come si deve vivere in mezzo a questa generazione cor-

rotta. Il saggio Salomone lo ha compreso, dice Bonaventura, e per questo ha scritto tre libri: il libro dei Proverbi, con il quale insegna al figlio ad agire saggiamente, il libro del Qohèlet, in cui insegna il disprezzo per il presente, e il Cantico dei Cantici, dove insegna l'amore le realtà celesti: è ovvio che non possiamo evidentemente scandalizzarci per l'attribuzione a Salomone dei tre libri da parte di Bonaventura. Importante è invece il fatto che li consideri un'unità. Il principio dell'unità è per lui la saggezza: infatti, «all'agire saggiamente nel mondo», l'argomento del libro dei Proverbi, appartiene in ultima analisi anche l'equa valutazione delle realtà terrene e di quelle celesti, che sono i temi del libro del Qohèlet e del Cantico dei Cantici. Nel libro del Qohèlet e nel commento di Bonaventura, si tratta della giusta valutazione – ciò significa, secondo il suo punto di vista, del disprezzo – della realtà terrena. Il motivo per il quale le realtà terrene debbano essere disprezzate, egli lo spiega nell'introduzione al suo commento. Beato è colui il quale ripone le sue speranze in Dio, vano colui il quale cerca la sua salvezza nel mondo. Questa tesi viene sorretta da quattro coppie di argomentazioni. A favore della speranza in Dio c'è innanzitutto il fatto che Dio è per sua essenza beato, è egli stesso dentro la sua beatitudine e perciò è in grado di offrire a chi spera un punto fermo, mediante la partecipazione alla sua beatitudine; il mondo, invece, che non sta per sé, non può essere appiglio per colui il quale confida nel mondo. Secondo, solo Dio possiede tutti i beni nella loro pienezza ed offre a colui il quale si mette nelle sue mani di prendere parte alla sua pienezza e così gli dà adempimento; il mondo, invece, che è soltanto ombra dell'eternità, non può realizzare l'uomo, creato per l'eternità. Terzo, Dio, che poggia immutabile in se stesso, può donare pace e quiete a chi spera in lui; il mondo, di contro, che non poggia in se stesso, non può offrire quiete a chi si dà ad esso. Quarto, Dio, che è beato nell'eterno godimento di se stesso, può donare all'uomo che spera in lui la durata infinita della beatitudine gloriosa, mentre il mondo non può dare nemmeno questo; dannato sarà colui che cercherà di godere dei piaceri del mondo.

La parola di Dio, citata da Mt 16,26 a questo proposito, «Quale vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima?», fornisce a Bonaventura lo spunto per dimostrare il molteplice danno – o meglio, il danno doppiamente quadruplo, ossia ogni volta interiore ed esteriore – che l'uomo subisce quando «conquista» il mondo, o, secondo la formulazione precedente, che ripone le sue speranze non nel Signore, ma nel mondo. Il mondo simula magnificenza e provoca perciò superbia; simula i piaceri e suscita perciò bramosia; simula appagamento e risveglia perciò avidità; simula saggezza e insinua perciò curiosità. Così l'uomo diventa interiormente

vanitoso. Questa quadruplice vanità interiore non si limita all'intimità dell'uomo, ma agisce anche verso l'esterno. La superbia rende l'uomo sterile, nel senso che lo deruba del frutto delle opere buone; la bramosia ne fa un narciso; l'avidità lo rende eccessivamente occupato e impone molte fatiche; la curiosità e la saggezza mondana conseguente alla curiosità fanno dell'uomo un chiacchierone vanitoso.

Riguardo a questa quarta ed esteriore vanità, cioè l'atteggiamento dell'uomo che si arrende alla «saggezza mondana», troviamo dei pensieri cari a Bonaventura e che in parte appartengono al più vasto contesto della dottrina esistenziale del medioevo. Per saggezza, che il mondo simulerebbe davanti all'uomo, è intesa quella «saggezza mondana» di cui si parla in 1 Cor 1,20, dove è scritto: «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?». E la vanità di questa stolta saggezza del mondo consiste per Bonaventura in ciò: che essa erra senza meta, che è una *sapientia erronea*. Questo vagare senza meta è strettamente connesso alla curiosità, alla quale la saggezza mondana attrae l'uomo e che non è poi altro che quella *vagacitas mentis*, quella irrequietezza dello spirito, che insieme alla curiosità, la *curiositas*, è il sintomo di una malattia dello spirito e dell'anima nell'uomo, e che ha condotto il medioevo ad una crisi religiosa. Il nome di questa malattia è *acedia*, che è quel settimo peccato capitale o originale da noi conosciuto come «accidia» – per lo meno ai tempi del vecchio catechismo – che però riesce a dare il senso del termine solo in modo approssimativo. Un parallelo moderno alla dottrina medievale dell'*acedia* lo si trova nella analisi dell'esistenza quotidiana, nell'opera di Martin Heidegger *Essere e tempo*, dove la chiacchiera, la curiosità e l'ambiguità – anche se non un interpretazione e valutazione religiose – vengono indicate come segni caratteristici della decadenza della nostra esistenza quotidiana[2].

Limitiamoci però qui al problema della «saggezza mondana» in Bonaventura. È intesa come quella sapienza umana che non riconosce ciò che è utile, bensì ciò che è mutevole e perciò davanti a Dio diventa stoltezza. Quando Bonaventura parla di ciò che è «utile», non pensa ad una qualsiasi utilità nel senso comune e terreno del termine. Non interpretiamo certo male se vediamo in questa affermazione una versione del suo famoso giudizio sui filosofi espresso nelle *Collationes in Hexaemeron*: i filosofi non sarebbero cioè in grado di trasmettere nessuna scienza e nessuna conoscenza che conduca al perdono dei peccati, alla salvezza.

La «saggezza mondana» è per Bonaventura un'importante sfera del

[2] Cfr. al riguardo Werner Dettloff, *Modernes Denken und mittelalterliche Lebenslehre über die Sammlung (Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins und die mittelalterliche Lehre von der acedia)*, in «Sein und Sendung» 30 (1965), pp. 354-361.

«mondo» e in questo modo gli si impone nello stesso tempo anche la questione sul significato della filosofia – valutata e interpretata però sotto un punto di vista particolare, quello del significato della salvezza. Più in particolare, si tratta qui della superiorità della saggezza salvifica della Sacra Scrittura, della saggezza divina, contrapposta alla saggezza del mondo e dell'uomo non salvifiche, e infine anche della ripercussione di questa sapienza mondana sulla filosofia.

La filosofia è ben conosciuta da Bonaventura e in fondo egli l'ha anche apprezzata molto. Platone avrebbe parlato il linguaggio della saggezza ed Aristotele quello della scienza, affermava (*Serm. Sel. de rebus theol.* IV, 18; V, 572a); detto da lui, non può che trattarsi di una lode. Ma Bonaventura giudica in maniera diversa la filosofia quando la confronta con la teologia e quindi la valuta dal punto di vista teologico.

Per Bonaventura la teologia è la dottrina della salvazione, è conoscenza teologica, quindi è scienza e conoscenza salvifica. Egli esprime un conciso giudizio, già citato, sulla filosofia in un'accezione teologica, tenendo cioè in considerazione la salvazione: nei filosofi non c'è alcuna scienza per il perdono dei peccati (*Coll. In Hex.* XIX, 7; V, 421a). Dobbiamo interpretare da questo punto di vista il suo duro giudizio sulla filosofia e sui filosofi. La filosofia non svolge alcun ruolo importante per la conoscenza teologica, salvifica. Per lui, l'unica fonte di conoscenza salvifica è e rimane la Sacra Scrittura. Non essendo però questa sempre chiaramente comprensibile, dobbiamo consultare le summe dei *maestri*, che a loro volta fanno ampio riferimento alle scritture dei Padri della Chiesa, i quali citano spesso i filosofi, cosicché dobbiamo saperci destreggiare anche nella filosofia. Quanta più «acqua» viene per così dire aggiunta al «vino» della sapienza divina, tanto più accorti dobbiamo essere, per non rischiare di vivere un capovolgimento del miracolo di Cana. È quindi indispensabile prestare la massima attenzione nei confronti della filosofia e guardarsi da una mera bramosia di sapere. Occorre lasciare che la filosofia rimanga nel rango che le appartiene all'interno dell'ordine gerarchico. La sete di sapere deve venir moderata perché non è in fondo altro che un segno di curiosità e superbia. La moderatezza scaturisce perciò dall'opposto della superbia, dall'umiltà e dalla privazione, per le quali Cristo rappresenta l'esempio e che egli portò alle estreme conseguenze nel sacrificio della croce.

Per Bonaventura sono la presunzione, la superbia, a far sì che i filosofi nemmeno riconoscano la propria insufficienza e si escludano essi stessi dalla visione di Dio perché confidano troppo in se stessi, invece di cercare la loro salvezza nella fede nell'intercessore, in Gesù Cristo. Nella sua famosa predica *Christus unus omnium magister*, Bonaventura

si rivolge con durezza e insistenza contro il sopravvento eccessivo della filosofia sulla teologia. Probabilmente tenne questa predica durante i tumulti averroistici nella università di Parigi. Cristo è il nostro unico maestro e perciò né Aristotele né Platone rappresentano la saggezza autentica. I filosofi che hanno confidato solo nella loro luce razionale naturale, non sono giunti a nessuna conoscenza di Dio salvifica: ma è proprio questa l'unica cosa che interessa a Bonaventura. Essi caddero nell'oscurità perché non possedevano la luce della fede, quella sapienza della Sacra Scrittura, la quale purifica gli animi e illumina l'oscurità, la quale insegna a riconoscere la malattia e indica anche il medico e la medicina.

Sarebbe troppo facile spiegare il rifiuto della filosofia da parte di Bonaventura con la sola volontà di attenersi al pensiero tradizionale, che nella sua epoca si difendeva soprattutto contro la penetrazione di Aristotele. In fondo Bonaventura è interessato solo a quella scienza che conduce alla salvezza, in quanto schiude il cuore della verità – la verità delle cose, della vita, del destino. Il suo rifiuto per la scienza autoritaria dell'uomo ha un motivo profondamente teologico: nel loro autoritarismo i filosofi disconoscono il nostro essere nel peccato originale, volendo essi rimanere coscientemente ed esplicitamente indipendenti. Essi non sanno o non vogliono sapere che alla nostra conoscenza sono stati imposti dei limiti per i peccati dei nostri progenitori, limiti che in origine non esistevano, e che abbiamo sì serbato l'aspirazione alla verità ma che abbiamo perduto la capacità di trovarla con le sole nostre forze. Perciò tutta la filosofia, tutta la «saggezza mondana» è condannata fin da principio – secondo Bonaventura – all'inutilità rispetto all'unica cosa importante e decisiva.

C'è molto da dire e forse anche da criticare in una simile visione della filosofia. Rimane però in ogni caso una visione che non può venir accantonata così senz'altro, se considerata dal punto di vista teologico. Bonaventura, con il suo giudizio sulla «saggezza mondana», non è affatto in cattiva compagnia; infatti, che cosa se non questo intende l'autore di Sap 13,9 quando scrive: «Perchè se tanto poterono sapere da scrutatore l'universo, come mai non ne hanno trovato più presto il padrone?» Si dovrebbe citare anche Rm 1,21, dove Paolo parla di come essi abbiano conosciuto Dio ma non gli abbiano reso gloria, il che significa che con tutta la loro conoscenza non sono giunti ad una conoscenza di Dio salvifica e che perciò sono sprofondati nella stoltezza e nell'oscurità.

Come è comprensibile, ci sono stati molti tentativi di spiegare meglio questo atteggiamento di Bonaventura nei confronti della filosofia. Così, ad esempio, si credette di poter constatare un rifiuto della filoso-

fia che, partendo dall'opposizione a singole teorie filosofiche e, successivamente, dal rifiuto della filosofia, giunge addirittura a rifiutare la teologia che si serve dei mezzi e dei metodi filosofici. D'altro canto, è facile dimostrare che in Bonaventura esiste una impostazione iniziale a partire dalla quale un filo diretto conduce anche alle sue prese di posizione sulla filosofia così diverse le une dalle altre. Qualsiasi cosa abbia affermato Bonaventura sulla filosofia – per dirla di nuovo in modo biblico: sulla saggezza mondana – rientra completamente nell'atmosfera spirituale in cui egli si trovava sin da principio, e non si tratta di una contraddizione se egli, conformemente alle diverse situazioni, espresse il suo punto di vista con intensità e chiarezza ogni volta differenti e talvolta con incisività polemica.

Fin dal principio troviamo in Bonaventura non solo un antiaristotelismo limitato ad alcuni singoli temi, ma anche ciò che nei suoi scritti più tardi si rivela, dal punto di vista della storia della teologia, come una sorta di antifilosofia. In ultima analisi questa posizione non è altro che quella determinata da Francesco sulla base della Bibbia e che evidentemente Bonaventura ha fatto propria fin dall'inizio, grazie al suo legame interiore con Francesco.

Come la Bibbia, in particolare Paolo, anche Francesco distingue tra una saggezza di questo mondo ed una saggezza proveniente da Dio. E come si confronta con la sapienza del mondo, allo stesso modo si pone con estrema diffidenza di fronte a tutta la teologia, nella misura in cui questa si orienta verso la sapienza del mondo. Ma Francesco ha anche detto come e con quali presupposti egli apprezzasse lo studio della teologia tra i suoi confratelli e come esso incontrasse il suo pieno consenso. Non meno importante è la lettera che Francesco scrive ad Antonio da Padova, una lettera che a lungo non gli era stata attribuita ma che secondo la più recente ricerca è da considerarsi come autentica, nella quale Francesco si rivolge ad Antonio come al proprio «vescovo» per la sua conoscenza di Dio e in cui viene documentato il suo profondo rispetto per la vera conoscenza di Dio e la diffidenza per quella inautentica: «Mi piace che tu spieghi ai fratelli la sacra teologia, basta che essi non spengano in questo studio lo spirito della preghiera e della devozione (*devotio*)...».

Cosa intendesse Francesco lo si deduce dal fatto che egli dica talvolta la stessa cosa che aveva detto contro la scienza e lo studio anche a proposito del lavoro manuale, contro cui egli ammonisce. Vuole che lo studio e insieme anche il lavoro manuale siano sempre subordinati alla *devotio*, che per lui non è affatto il «raccoglimento» moderno, il quale ha un'accezione più sentimentale, ma è contegno e azione nello stesso tempo, mediante cui l'uomo si mette a disposizione di Dio. Per France-

sco è sempre importante che l'uomo, sia che egli lavori con le sue mani sia che studi, possieda lo «spirito del Signore» e che non lo perda. Lo stesso atteggiamento di fondo è chiaramente alla base della posizione di Bonaventura rispetto alla sapienza del mondo. Non si oppone allo studio delle cose profane, ma allo studio profano, vale a dire allo studio privo di un orientamento verso quell'unica necessità.

Anche ciò che negli scritti tardi di Bonaventura appare come «antiscolasticismo» si colloca organicamente nell'atteggiamento e nella mentalità che abbiamo potuto rilevare in lui fin dal principio. Quell'antiscolasticismo profetico corrisponde senz'altro alla priorità che per lui l'amore ha per principio rispetto al sapere. Lo scopo ultimo di ogni teologia è la congiunzione mistica con Dio. In che misura questo atteggiamento sia caratteristico in Bonaventura si lascia documentare non solo in molte parti della sua opera, ma anche direttamente, nel suo colloquio con il fratello Egidio, il quale continua a ripetergli che una vecchia donna senza cultura può amare Dio più di lui, il colto fratello Bonaventura. In fondo non sarebbe stato un teologo cristiano se non avesse dato la precedenza alla pace della congiunzione estatica con Dio sulla preoccupazione per la speculazione teologica. Il motivo decisivo per l'intensità con cui talvolta ha espresso questa convinzione potremmo trovarlo nell'esempio concreto di contemplazione mistica che era per lui Francesco, anche se deve allo Pseudo-Dionigi Areopagita, ad Ugo di san Vittore e a Bernardo di Chiaravalle molti stimoli in questa direzione. Il già citato *Itinerarium mentis in Deo*, che si basa su Francesco, ne è una prova più che convincente.

Quando si parla del rapporto tra uno scolastico e la filosofia, la sapienza del mondo, si impone la famosa formula della filosofia come «serva della teologia». Perciò ci si dovrà chiedere se sia possibile applicare questa formula anche a Bonaventura, per il suo senso della relazione tra filosofia e teologia. Se si tiene presente l'interpretazione del pensiero di Bonaventura qui svolta, si avrà la sensazione di dover rispondere affermativamente a questa domanda. Un'indagine dei primi anni '70 ha messo in luce in modo convincente come questo concetto abbia subito con Bonaventura un mutamento di interpretazione non indifferente[3]. Per esprimerci con forse un po' di esagerazione: in Bonaventura si può quasi parlare di una teologia come serva della filosofia piuttosto che del contrario; infatti, in fondo è la Sacra Scrittura a servire le cose e le scienze naturali.

Bonaventura parte dal concetto che il mondo è un libro, scritto da Dio in cui anche l'uomo era in grado di leggere prima del peccato ori-

[3] Hans Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung* (v. bibliografia).

ginale. Prima della caduta nel peccato, l'uomo riconosceva le tracce che Dio aveva lasciato dietro di sé nel mondo. Le cose create erano per lui le immagini in cui percepiva il creatore che esse rappresentavano, e in questo modo venne condotto alla lode, all'adorazione e all'amore di Dio. Ma con il peccato originale, l'uomo ha perso la capacità di leggere nel libro della creazione. Non capiva più il linguaggio di questo libro e aveva ora bisogno di un commento che gli chiarisse questo libro, e questo commento è la Sacra Scrittura, che rende di nuovo intelligibile le immagini e le parabole della creazione nella forma di un libro di Dio e rende infine possibile che l'uomo possa essere ricondotto attraverso la creazione alla conoscenza, alla lode e all'amore di Dio – in una parola, alla salvezza (*Coll. In Hex.* XIII, 12; V, 390a). Non sono quindi le cose e le scienze naturali ad essere utili alla Sacra Scrittura e alla teologia, ma è la sacra scrittura che serve a quelle. Soltanto con la Sacra Scrittura le cose e le scienze naturali apprendono qualcosa del messaggio che esse stesse contengono: il fatto cioè che sotto la veste apparentemente profana esse celano verità di salvazione che solo mediante la sacra scrittura vengono riportate alla luce.

Da tutto questo diventa evidente quale ruolo diverso ha la filosofia, in Bonaventura, rispetto a quello per esempio in Tommaso d'Aquino. Da un lato è considerata, in Bonaventura, in modo superiore, dall'altro in modo inferiore: superiore perché può considerarsi, alla luce della sacra scrittura, come la portatrice di messaggi di salvazione, in quanto sapienza mondana in senso globale; inferiore, in quanto non ricava da sé stessa l'autentica comprensione di sé, ma la raggiunge soltanto mediante la sacra scrittura e la teologia che interpreta e trasmette quest'ultima.

È vero che il mondo si rivela «vanitoso» non da ultimo con la sua «saggezza», ma tuttavia non rimane abbandonato a se stesso. Piuttosto, esso apprende proprio dalla Sacra Scrittura, dalla teologia, il suo vero significato: che in tutto ciò che è, è in fondo inteso Cristo e che in tutti gli sforzi per la conoscenza, in qualsiasi ambito, mira sempre a Cristo. Ma la premessa affinché il mondo giunga a questa comprensione è data essenzialmente dal riconoscimento dei propri limiti e dall'apertura incondizionata all'unico che può condurla alla verità.

Così si vengono a toccare due importanti aspirazioni del pensiero francescano e della teologia di Bonaventura. Innanzitutto la teologia della creazione di Bonaventura, la quale non si accontenta di constatare in modo più o meno dettagliato che Dio ha creato il mondo e che questo mondo è lo scenario della nostra lotta tra bene e male, ma offre una visione realmente positiva della creazione, che ha nel Francesco del canto al sole il suo modello inconfondibile, mediante i suoi molteplici sforzi di illuminare lo specchio di Dio nelle creature, di rendere di

nuovo leggibile la creazione come il libro scritto da Dio per gli uomini, con l'aiuto della Sacra Scrittura. In secondo luogo, è la posizione centrale di Cristo che ha determinato fino alla fine la vita e la pietà di Francesco e che è stata dimostrata da Bonaventura in un modo straordinario, nella sua visione globale dell'universo gerarchicamente ordinato e nella concezione della storia della salvezza.

IV. *Influsso successivo*

È quasi impossibile rappresentare una storia in senso stretto del suo influsso. Non esiste alcuna scuola di Bonaventura, come invece esistono ad esempio una scuola di Tommaso o di Scoto. Si può però rilevare che ha esercitato un particolare influsso sulla mistica[4] – anche sulla mistica tedesca – e che alcuni dei suoi pensieri sono stati raccolti. Anche il congresso tedesco su Bonaventura, in occasione del settecentesimo anniversario della morte, del 1974, che si è occupato espressamente della storia della sua fortuna, non ha potuto offrire altro che relazioni condotte nelle direzioni sopra esposte[5]. Romano Guardini, secondo le sue stesse parole, ha potuto seguire in Bonaventura la vicenda di un grande spirito, e non di un semplice razionalista, il quale s'inserì con tutta la sua natura nella rivelazione *sub specie veritatis* e ricercò nella *quaestio*, la forma letteraria delle trattazioni problematiche della scolastica, non tanto la prova quanto piuttosto la scintilla della verità nei suoi vari aspetti.

Non è sempre facile seguire le riflessioni di Bonaventura e tanto meno approvarle. Forse anche questo è uno dei motivi per cui non ha formato nessuna scuola, come è già stato rilevato. I suoi pensieri possono avere in sè qualcosa di provocatorio proprio per l'uomo che è onestamente alla ricerca della verità. Essi sono una sfida come il Vangelo, che qui sta per la Sacra Scrittura, la rivelazione in generale, al quale Bonaventura, come Francesco, vuole ricondurre gli uomini. I suoi pensieri hanno anche qualcosa del fascino del Vangelo. Egli ha rappresentato in maniera esemplare, e come se fosse evidente, ciò che una volta Guardini definì così: che la rivelazione divina e la sua giusta comprensione sono sempre la cosa più attuale, in quanto le cose e i valori della nostra vita vengono serbati e protetti nel modo migliore in un cristianesimo autenticamente compreso e vissuto.

[4] Si veda al riguardo Kurt Ruh, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und-Scholastik*, (Bibliotheca Germanica 7), Bern 1956.

[5] Ildefons Vanderheyden (a cura di), *Bonaventura: Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Werl/Westf. 1976.

[6] Reinhard Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan?*, München-Zürich 1973, p. 76.

Bibliografia

1. Fonti

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... Opera omnia, 10 voll., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902. Sulla base di questa edizione vi sono delle pubblicazioni particolari in formato minore:

Quattro libri sulle Sentenze di Pietro Lombardo (editio minor, senza scoli).

Decem opuscula ad theologiam spectantia.

Tria opuscula (*Breviloquium, Itinerarium, Reductio*).

Meritano di essere segnalate in particolare le edizioni di:
Collationes in Hexaemeron di F. Delorme, Ad Claras Aquas 1934. Mentre la redazione B di quest'opera, che è alla base della grande edizione, si rifà ad un *reportator* che manifestamente apparteneva alla corrente spirituale in seno all'ordine francescano, o almeno le era vicino, e presenta così un testo più provocatorio, la redazione A, che è alla base dell'edizione Delorme, si basa sul testo di un *reportator* più moderato. Ogni lavoro scientifico non può tralasciare mai il testo di Delorme anche se, o forse proprio perché, questo testo presenta a volte la lectio difficilior.

Bonaventura da Bagnoregio, *Opere*, edizione latino-italiana a cura di Jacques Guy Boguerol, Cornelio del Zotto e Leonardo Sileo, Città Nuova, Roma 1990ss.

2. *Letteratura secondaria*

a) Bibliografie

Bougerol, Guy, *Bibliographia Bonaventuriana* (c.1850-1973). *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, tomo V, Grottaferrata (Roma) 1974 (ca. 5000 Titoli).

Schlüter, Alfred, *Bibliographie*, in Gilson, Etienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1953³, pp. 397-405 (tr. it. *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 463-478).

b) Raccolte

Bougerol, Guy, *Volumen commemorativum* (vedi sopra), 5 voll.

Pompei, Alfonso, *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* (Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19-26 Settembre 1974), 3 voll., Roma 1975.

c) Monografie

Balthasar, Hans Urs von, *Gloria II. Gli stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 237-325.

Gerken, Alexander, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963.

Gilson, Etienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1953³ (tr. it. *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995).

Guardini, Romano, *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf 1921.

—, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der Gradatio entium und der Influentia sensus et motus* (a cura di Werner Dettloff), Leiden 1964.

Hemmerle, Klaus, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

Mercker, Hans, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchung zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes, Neue Folge 15), München-Paderborn-Wien 1971.

Ratzinger, Joseph, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959 (tr. it. *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991). (Cfr. inoltre: Clasen, Sophronius, *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*, in «Wissenschaft und Weisheit», 23

(1960), pp. 197-212; Dettloff, Werner, *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura*, in «Münchener Theol. Zeitschrift», 13 (1962), pp. 107-115).

Rauch, Winthir, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

Schalück, Hermann, *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes, Neue Folge 14), München-Paderborn-Wien 1971.

d) Studi

A completamento di questa sezione (compresa una più dettagliata indicazione delle fonti e della letteratura) si vedano:

Biffi, Inos, *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 71-151.

Dettloff, Werner, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, in «Wissenschaft und Weisheit» 19 (1956), pp. 197-211.

—, *Die Rückkehr zum Evangelium in der Theologie – franziskanische Grundanliegen bei Bonaventura*, in «Wissenschaft und Weisheit» 38 (1975), pp. 26-40.

Si veda inoltre la bibliografia di Bougerol.

TOMMASO D'AQUINO

(1225-1274)

di

Ulrich Kühn

Tommaso d'Aquino va considerato per varie ragioni uno dei più importanti classici della teologia. Con lui il pensiero medievale ha trovato la sua *sintesi* più completa, l'unità tra pensiero filosofico e teologico, tra concezione naturale e mondana e quella invece contemplativa, unità che mai era stata raggiunta prima di Tommaso e che dopo di lui andò nuovamente perduta. Una simile sintesi esercitò e continua ad esercitare un grande fascino sempre rinnovato fino al presente. La sua posizione spirituale «cattolica», cioè universale, gli valse il titolo di *doctor angelicus* o di *doctor communis* e, secondo il diritto canonico cattolico (*Codex iuris Canonici* can. 1366 § 2), la sua dottrina è alla base di ogni insegnamento filosofico e teologico. Già Giovanni XXII lo canonizzò nel 1323 e nel 1567 gli fu riconosciuta la dignità di «Dottore della Chiesa» da parte di Pio V. Negli ultimi tempi Tommaso ha sempre più acquisito importanza anche per la dottrina ecumenica, soprattutto laddove il suo pensiero viene confrontato con quello di Martin Lutero, rivelando sorprendenti convergenze[1]. Anche nei nostri giorni Tommaso riveste un ruolo unificante per il cristianesimo occidentale, grazie alla sua originalità come pensatore cattolico e all'eredità lasciata alla Chiesa e alla teologia evangeliche.

I. *La vita*

Tommaso nacque (probabilmente) nel 1225, ultimogenito del conte Landolfo di Aquino nel castello di Roccasecca tra Roma e Napoli. Di-

[1] Cfr. le opere citate al riguardo nella bibliografia al punto 2c.

scendeva da una famiglia di origine longobarda che sotto l'imperatore Federico II intrattenne varie relazioni con la corte e la politica imperiale, la quale fu caratterizzata, subito dopo la nascita di Tommaso, dalla disputa fra papa e imperatore. A cinque anni Tommaso venne portato al famoso monastero di Montecassino, il protocenobio dell'ordine benedettino, e quindi consacrato come oblato a Dio e a san Benedetto. Fino a 14 anni fu educato secondo lo spirito benedettino. Nel 1239, a causa di tumulti militari, dovette abbandonare Montecassino e venne mandato dalla famiglia all'università di Napoli, fondata nel 1224, per proseguire gli studi delle *artes liberales*. Al contrario delle scuole monastiche ed episcopali, le università erano luoghi di libero pensiero e di libera cultura. A Napoli Pietro d'Irlanda introdusse Tommaso allo studio di Aristotele. Qui egli fece anche conoscenza dell'ordine dei frati predicatori, fondato dallo spagnolo Domenico e ufficialmente riconosciuto nel 1216. Nel 1243 Tommaso entrò in questo ordine contro la volontà della famiglia, che anche dopo il suo ingresso cercò di dissuaderlo da questa decisione. Con questo passo, Tommaso divenne parte dell'avanguardia della chiesa, di quell'avanguardia che era divenuta cosciente del suo compito di insegnamento e di predicazione, rivoluzionando l'ordine dei frati questuanti. Per Tommaso, l'università e l'ordine dei domenicani significarono da allora in poi «rottura col mondo e col presente» (M.-D. Chenu).

Negli anni tra il 1245 e il 1248 Tommaso studiò a Parigi o a Colonia, dal 1248 fu sicuramente discepolo di Alberto Magno a Colonia dove nel 1250 fu ordinato sacerdote. Nel 1252, su richiesta del suo insegnante, fu nominato baccelliere a Parigi dove insegnò presso il centro di studi dello ordine domenicano; dapprima fu incaricato di commentare i libri della Bibbia, successivamente le *sentenze* di Pietro Lombardo, un testo allora molto in uso nell'insegnamento. La sua prima opera *Commento alle sentenze* deriva da questa attività. Nel 1256 Tommaso ricevette l'abilitazione all'insegnamento come *magister* e nel 1257 venne assunto nella corporazione dei professori dell'università di Parigi: in questo modo venne a trovarsi sulla scena delle dispute culturali del medioevo. Oltre all'attività di insegnante, che comprendeva presiedere a delle dispute (di cui abbiamo la trascrizione nelle *Quaestiones disputatae* di Tommaso), fu coinvolto nelle controversie sulla posizione dell'ordine dei mendicanti e in quelle concernenti la filosofia non cristiana arabo-islamica e la sua interpretazione aristotelica (Averroè, 1126-1198). Inoltre, aveva anche il ruolo di consigliere di re Luigi IX.

Dal 1259 al 1269 Tommaso fu insegnante presso la curia e nelle scuole italiane dei domenicani, in parte anche come rettore. In questo periodo (fino al 1264) ultimò la sua seconda opera iniziata a Parigi, la *Summa contra Gentiles*. È una esposizione complessiva (summa) della

fede cristiana che si sforza soprattutto di usare argomentazioni ed esposizioni in forma comprensibile anche per i non cristiani. Parallelamente all'interesse, dettato dalla situazione politica, per la teologia della Chiesa orientale, (si veda lo scritto *Contro gli errori dei Greci*), ebbero origine anche commenti su diversi libri della Sacra Scrittura e su opere di Aristotele. In questo periodo compose (probabilmente) anche gli *Inni Eucaristici* per la festa del corpus domini, introdotta nel 1264. Inoltre, nel 1266 Tommaso iniziò a lavorare alla *Summa theologiae*, la sua terza opera, nella quale il suo pensiero e nello stesso tempo anche il pensiero del medioevo raggiunsero la loro più alta espressione.

Durante il suo secondo soggiorno parigino Tommaso fu nuovamente coinvolto in vivaci controversie circa il modo di vita e di lavoro negli ordini dei frati mendicanti (vedi lo scritto *Sulla perfezione della vita contemplativa*), e circa l'interpretazione averroistica di Aristotele del filosofo Sigieri di Brabante, che insegnava a Parigi con notevole successo e influsso (vedi lo scritto *Sull'unità della ragione*), e infine riguardo alla sua stessa interpretazione di Aristotele (vedi lo scritto *Sull'eternità del mondo*), accusata da alcuni teologi agostiniani conservatori di criptoaverroismo, condannato dalla Chiesa nel 1270. A causa di Aristotele Tommaso si trovò così impegnato in una battaglia su due fronti. Contemporaneamente lavorava alla seconda parte, quella più ampia, della sua *Summa teologica*.

Tommaso trascorse gli ultimi anni della sua vita (1272-1274) a Napoli, dove doveva fondare una scuola dell'ordine. Presumibilmente è qui che ebbe origine l'opera *Compendio della teologia*, rimasta incompiuta, un sunto sulla fede in forma di catechismo secondo le tre virtù teologali fede, speranza e carità. Si dedicò soprattutto alla stesura della terza parte della *Summa theologica*, che pure rimase incompiuta. Ad un certo punto Tommaso smise di scrivere: «Quanto ho scritto, paragonato a quanto ho visto, mi sembra polvere», così sembra che abbia detto dopo una celebrazione eucaristica. Morì durante il viaggio al concilio di unificazione di Lione, al quale Gregorio X lo aveva chiamato, nell'abbazia cistercense di Fossanova, il 7 marzo 1274. È sepolto a Tolosa. In un primo periodo, la sua dottrina venne condannata varie volte dopo la sua morte (nel 1277 a Parigi, nel 1284/1286 a Canterbury), mentre a partire dal 1309 venne considerata vincolante per l'ordine.

II. *Opere*

L'ampia produzione di Tommaso è disponibile in diverse edizioni integrali, le più recenti delle quali sono però ancora in forma incom-

piuta[2]. Quasi tutta la produzione scritta di Tommaso è «conseguenza diretta o indiretta della sua attività accademica»[3], è teologia di scuola, è *scolastica*, la cui lettura crea non poche difficoltà al lettore moderno. Lo sforzo di cogliere il testo o l'argomento nel suo contesto, di formulare con cura le obiezioni e contrapporle in forma logicamente ineccepibile, di motivare le proprie tesi con la massima attenzione e fornirne la prova – fondandole sulle autorità riconosciute quali la sacra scrittura e il Credo – tutto ciò costa al lettore una enorme concentrazione intellettiva. Tommaso procede in larga misura nelle sue opere con questioni e articoli, una stilizzazione delle dispute accademiche diventata forma letteraria, che veniva usata nelle università medievali – e che Tommaso prediligeva. Una *quaestio* tratta un argomento in modo che per questo argomento venga sollevata una serie di domande, alle quali si risponderà con i singoli cosiddetti articoli nello stile delle dispute. In un simile articolo vengono esposte di volta in volta, secondo la formulazione delle domande sollevate, due serie contrarie di argomentazioni, che comportano due opposte soluzioni per le domande sollevate (la prima serie viene introdotta con «videtur quod ... praeterea ...» ecc.; la seconda serie con «sed contra ... praeterea ...» ecc.). Segue poi una discussione fondamentale sull'argomento («Respondeo dicendum ...»), cui segue una esplicita confutazione della prima serie di argomentazioni, che sono quegli argomenti che contraddicono la soluzione ritenuta esatta dallo stesso Tommaso. L'opera principale di Tommaso, la *Summa theologiae*, consiste di circa 600 questioni con in totale più di 3000 articoli ed è quindi una lettura particolarmente impegnativa. Queste domande e contro-domande costruite in maniera metodica su temi a volte anche ovvi (ad es.: Dio esiste? Dio è un corpo? – domande le cui risposte erano note a tutti nel medioevo) sono straordinariamente utili ad una più profonda comprensione dell'argomento, anche se in questo sussiste il pericolo di formalismi e artificiosità. Ci sono inoltre anche altri modelli di rappresentazione: il commento di testi che, in forma di analisi esatta, conduce alla comprensione del contenuto di un testo dato; ma anche la trattazione ininterrotta di una tematica in capitoli e argomentazioni in sottocapitoli, metodo che più di tutti corrisponde alle trattazioni scientifiche moderne.

L'ampia opera di Tommaso, in parte pubblicata postuma, si può suddividere in quattro gruppi[4]:

[2] Cfr. la bibliografia al punto 1.a.

[3] M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, pp. 83s.

[4] Cfr. La suddivisione fatta nell'articolo di Tommaso d'Aquino da O.H. Pesch, *Lexikon für Thelogie und Kirche* X[2], coll. 121s.

1. *Commentari*: esistono 13 commenti all'opera di Aristotele, tra l'altro alla *Metafisica* e all'*Etica nicomachea*. Inoltre Tommaso scrisse 9 commenti, in parte molto estesi, ai libri della Sacra Scrittura (tra l'altro ai Vangeli di Matteo e di Giovanni e alle lettere di Paolo). Infine commentò opere di Dionigi l'Areopagita e di Boezio.

2. *Le principali opere sistematiche* sono il *Commento alle sentenze* di Pietro Lombardo (1253-1256), la *Summa contra Gentiles* (1259-1266), la *Summa theologiae* (1266-1273). Anche il *Compendium theologiae* (incompiuto), di cui non si conosce la data di stesura, appartiene alle trattazioni globali sulla dottrina cristiana. Accanto ai diversi modi di esposizione – ad esempio, la *Summa contra Gentiles* non procede nello stile di disputazione con questioni e articoli, come invece la *Summa theologiae*, ma nello stile di trattazione secondo capitoli –, è particolarmente interessante paragonare le diverse concezioni di fondo nella collocazione degli argomenti trattati e quindi anche osservarne l'interna evoluzione del pensiero di Tommaso.

3. *Quaestiones disputatae*: si tratta per la maggior parte di sistemazioni e riassunti a posteriori delle dispute accademiche effettivamente tenute da Tommaso. La serie di argomentazioni e le spiegazioni chiarificatorie nei singoli articoli sono trattati molto più estesamente che non nella *Summa theologiae*, dove gli articoli sono più succinti essendo essa pensata come libro di testo per studenti. Esistono 7 raccolte di disputazioni con complessivamente 63 questioni (disputazioni singole) in 510 articoli. Le più note sono le 29 quaestioni raccolte sotto il titolo *De Veritate*. A queste 7 raccolte si aggiungono le 12 cosiddette *Quaestiones quodlibetales*, riassunti successivi di disputazioni su temi non fissati a priori.

4. *Opuscola* è il titolo degli scritti occasionali teologici e filosofici di Tommaso. In parte sono risposte dirette a domande poste a Tommaso e in parte spiegazioni simili a prediche (ad esempio sul Padre Nostro, sull'Ave Maria, sulla professione di fede apostolica, sui Dieci Comandamenti). Famoso – e molto difficile! – è uno dei primi scritti filosofici di Tommaso, *Dell'essere e dell'essenza* (*De ente et essentia*, 1225); importante è inoltre lo scritto teologico *Contro gli errori dei Greci* (Contra errores Graecorum, 1263), già citato, rivolto a papa Urbano IV. Tra le opere letterarie di Tommaso particolarmente significative, sono da ricordare i già citati inni all'Eucaristia, scritti in occasione della introduzione della festa del Corpus Domini.

III. *La dottrina*

Tommaso fu soprattutto ed essenzialmente un teologo; fu filosofo

nella misura in cui ciò gli tornava teologicamente utile. Non era certo il primo teologo a richiamarsi ad Aristotele. Ma fu il primo che si occupò non solo degli scritti di logica di Aristotele, ma anche degli scritti metafisici e scientifici, che erano appena stati resi accessibili attraverso l'indiretta via della filosofia araba. In questi scritti giungeva al tardo medioevo l'insegnamento di Aristotele di non considerare il mondo in prima linea come un simbolo dell'eterna creazione divina – come nel pensiero platonico-agostiniano – ma di cercare il suo significato dapprima nel mondo stesso, il che per il cristiano significa: indagarlo seriamente appunto in quanto creazione di Dio. Fu proprio questo, per Tommaso, il decisivo punto d'avvio in difesa dell'Aristotele appena riscoperto contro tutti gli oppositori. «Thomas a Creatore», così è stato recentemente definito e non senza motivo. In questo modo non potevano che sorgere momenti di tensione nel suo sistema: non solo rispetto ad alcuni elementi del pensiero agostiniano-platonico, come si rivelano sia nel contenuto complessivo del suo pensiero sia in molti singoli insegnamenti, ma anche e soprattutto rispetto al pensiero biblico. Tommaso ha veramente tradito il messaggio biblico a favore di Aristotele, come sosteneva la Riforma? Tommaso risolse il problema di cui lui stesso si rendeva conto accettando solo un Aristotele «purificato» (la cosiddetta *expositio reverentialis*), mentre per il resto sottomise quanto conosciuto filosoficamente a quento era conoscibile attraverso la rivelazione, come natura a sopranatura. Ebbe origine così un sistema di imponente grandezza che contrassegna quella particolare «situazione di passaggio» tra l'antichità e l'epoca moderna (H.U. von Balthasar) e che fu subito attaccato dalla impostazione critica tardo-medievale, in fondo già moderna, la quale si schierò contro la possibilità di una simile concezione chiusa. Questo sistema era però in quel momento storico l'unico possibile e legittimo e perciò tuttora valido anche per noi, capace di esprimere il Vangelo nel processo di trasformazione storico e intellettuale.

Esistono varie ed ampie esposizioni della *filosofia* di Tommaso (si vedano le opere di A.D. Sertillanges, H. Meyer, É. Gilson; per l'etica si veda M. Wittmann). Tuttavia, negli ultimi tempi, ci si è posti la domanda se un tale modo di esporre, quando prescinde dall'incorporare la filosofia di Tommaso in una visione teologica globale (cosa che non succede assolutamente nell'opera di É. Gilson), non porti a priori ad una distorsione del quadro generale, o almeno ad una riduzione della prospettiva filosofica. Con ciò non si vuol negare che Tommaso abbia compiuto anche in campo filosofico qualcosa di originale e di importante. Questo vale per i tre grandi ambiti filosofici nei quali ha operato: la filosofia della natura, la dottrina filosofica dell'uomo e la

metafisica, come insegnamento di ciò che esiste in quanto tale[5].

Richiamandosi ad Aristotele, Tommaso concepisce la natura come avvenimento dinamico nel quale il reale ha origine dal possibile in un processo ininterrotto. Per la sua concezione filosofica dell'uomo è tra l'altro determinante l'affermazione dell'unità di anima e corpo, secondo la quale l'anima è la forma sostanziale del corpo che senza di essa non può quindi essere pensato come reale. Mentre al contrario l'anima non può esercitare la sua attività senza il corpo. In questo modo viene respinta la tendenza data dalla filosofia tradizionale che sminuiva con determinazione la dimensione corporea dell'uomo. Altrettanto importante è il concetto – ripreso da Aristotele – secondo il quale, fra le diverse facoltà dell'anima, quella dell'intelletto sarebbe la più perfetta, gerarchicamente posta ad un gradino superiore rispetto alla volontà. Quando però l'oggetto di interesse dell'intelletto e della volontà è per essenza *al di sopra* dell'uomo, cioè quando l'oggetto è Dio, è la volontà, in quanto potenza di desiderio dell'anima che attira l'anima all'oggetto, a sostituire al primo posto l'intelletto, il quale riconduce l'oggetto o meglio la sua immagine intellettualmente concepibile nell'anima. Tommaso in questo modo insegna che l'amore verso Dio (ancorato alla volontà) in conclusione supera in valore la conoscenza di Dio.

Nella metafisica generale di Tommaso il concetto dell'essere è tra l'altro notevolmente importante per il fatto che l'essere in quanto tale è nello stesso tempo anche buono, così come è nello stesso tempo uno e a lui si addice, in quanto riconosciuto come essere, la verità. Ecco perché, considerando l'ente (in quanto partecipa all'essere) si può affermare: «Ens et verum et bonum et unum convertuntur»; cioè l'«ente in quanto ente» è come tale anche vero e buono e uno. L'ente si costituisce per il fatto che le essenze racchiudono in sé l'essere, partecipano all'essere. La concezione che le cose, in quanto sono, *eo ipso* sono anche *buone*, è un'affermazione metafisica che è in evidente corrispondenza con la fede nella creazione (vedi Gen 1,31). La metafisica tomistica parla anche di Dio. Dio è la causa esterna degli enti. L'esistenza di Dio e l'essere creato del mondo ad opera di Dio (tuttavia non l'inizio temporale del mondo!) sono dimostrabili filosoficamente. La natura di Dio viene definita da un punto di vista precipuamente filosofico come «l'essere per sé sussistente» (*ipsum esse per se subsistens*), e di cui si può dire che qui essenza ed essere sono identici, cosicché più precisamente è proprio questo essere di Dio cui tutti gli altri enti partecipano in quanto creati da Dio. Il mondo creato da Dio è articolato in diversi livelli a seconda della perfezione rispetto all'essere, il loro ordinamento

[5] Cfr. *ibid.*, coll. 123ss.

appartiene essenzialmente alle perfezioni di tutto ciò che è. In base a questi gradi dell'essere e al loro ordinamento sono orientati anche i principi dell'etica di Tommaso, il cui contenuto è concepito come una globale dottrina delle virtù.

Questi (e tutti gli altri) insegnamenti filosofici – anche quando vengono svolti in forma di commento di un'opera di Aristotele – hanno la loro collocazione sistematica nella *generale concezione teologica* di Tommaso, che si può definire come sistema di unità-forma di teologia e filosofia. Questa generale concezione teologica è per noi disponibile in molti abbozzi nelle opere principali di Tommaso. La più recente ricerca su Tommaso si è incentrata in misura crescente sul messaggio teologico che è alla base delle principali opere di Tommaso. L'espressione più matura che Tommaso ha dato alla sua concezione generale filosofico-teologica è contenuta nella *Summa theologiae* che è articolata secondo lo schema, derivato dal neoplatonismo, di uscita (exitus) e ritorno (reditus), schema che aveva già svolto una parte importante nel *Commento alle sentenze*: da Dio (parte I) a Dio (parte II) per Cristo (parte III). La prima parte della *Summa theologiae* tratta pertanto di Dio, Uno e Trino, e del mondo come creazione. Tema della seconda parte è il cammino dell'uomo verso Dio come sua ultima meta, una grandiosa etica teologico-filosofica a sua volta divisa in due parti (la cosiddetta *Prima secundae* = 1 II, contenente i principi fondamentali dell'agire: la beatitudine dell'uomo, dottrina generale delle passioni e delle virtù, dottrina del peccato, legge e grazia; la cosiddetta *Secunda secundae* = 2 II, contenente particolareggiate trattazioni sulle tre virtù teologali: fede, speranza, carità; sulle quattro virtù cardinali: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza e sui modi e le forme di vita inclusi i cosiddetti principi evangelici). Infine nella terza parte viene trattata in modo esteso la cristologia e con essa la dottrina dei sacramenti quali strumenti della salvezza in Cristo. Questa parte è rimasta incompiuta ed è stata più che altro completata con il cosiddetto *Supplemento*, che, grazie al materiale tratto dalla vasta opera giovanile di Tommaso, ha permesso di giungere alla conclusione della dottrina dei sacramenti e della dottrina escatologica.

Il piano della *Summa theologiae* e la concezione d'insieme in essa contenuta hanno suscitato la domanda se in essa la posizione centrale di Gesù Cristo, per la fede e per la teologia, sia sufficientemente salvaguardata, o se a causa del modo di procedere neoplatonico di uscita e ritorno e dell'orientamento dell'esposizione di elementi filosofici materiali e formali, l'importanza fondamentale della storia della salvezza nell'insieme della fede, e quindi naturalmente anche la persona e l'opera di Gesù Cristo, non restino troppo in secondo piano. D'accordo

con la concezione del grande studioso francese di Tommaso, il teologo M.-D. Chenu, è stata tuttavia richiamata in misura crescente l'attenzione sull'apertura dello schema (originariamente astorico-filosofico) di uscita e ritorno, apertura per una interpretazione storico-salvifica quale è effettivamente quella di Tommaso, al cui servizio vengono ultimamente posti anche gli altri elementi filosofici. Già dal confronto con le altre esposizioni generali della fede cristiana ad opera di Tommaso, quali il *Commento alle sentenze* e il *Compendium theologiae*, diventa chiaramente evidente come la cristologia rimane solo apparentemente ai margini della concezione generale di Tommaso. Questo risulta quando si osserva con sufficiente accuratezza il ductus interiore del progetto generale presente nella *Summa theologiae*, soprattutto in riferimento al rapporto reciproco della parte II e III. Come si presenta questo ductus?

La prima parte contiene delle ampie esposizioni teologico-filosofiche sull'esistenza di Dio e sulla sua essenza come essere Uno e Trino (questo è già un primo capitolo di cristologia!) nonché sulla creazione e forma del mondo in generale e dell'uomo in particolare, come pure sulla conservazione e il governo da parte di Dio sul mondo (tutto questo deve essere inteso come il grande exitus storico del mondo da Dio). L'ampia seconda parte inizia con cinque *quaestiones* sulla beatitudine dell'uomo, che consiste nella perfetta visione di Dio. In queste cinque domande è contenuto il motivo essenziale delle spiegazioni ulteriori della II e III parte della *Summa theologiae* sul cammino dell'uomo verso Dio – cioè il grande *reditus* (ritorno) storico dell'uomo a Dio. L'uomo può e deve raggiungere con la propria attività quella meta postagli dal Creatore e radicata in lui per essenza, seguendo il cammino delle virtù, intese come principi religiosi e morali, e delle azioni che scaturiscono da questi principi di fondo. Alla luce di queste premesse Tommaso distingue le virtù in due categorie, come si vede già chiaramente nel concreto insegnamento delle virtù della 2 II: le cosiddette virtù teologali (soprannaturali) fede, speranza, carità, che l'uomo riceve per grazia di Dio, e le virtù cardinali che sono proprie dell'ambito naturale, delle quali aveva già parlato Aristotele e che si possono conquistare mediante la perseveranza nell'azione. Queste due categorie di virtù però non devono venir considerate separate nel concreto svolgimento della vita umana, nella misura in cui essa mira effettivamente a quella meta soprannaturale. Le virtù cardinali devono invece essere coinvolte nelle virtù teologali, affinché anch'esse tendano a quella stessa meta.

Il percorrere questa via così programmata è un processo che deriva dall'agire e dalla libertà che il Creatore ha dato in modo imperituro all'uomo. Tuttavia questo agire e questa libertà sono radicati sotto tre di-

versi aspetti nell'azione divina: riguardo al suo funzionamento «naturale» che sta come per tutti gli avvenimenti della creazione nell'onnipotenza divina quale «Causa prima»; riguardo all'orientamento globale soprannaturale che si realizza nelle virtù teologali e nelle azioni a loro corrispondenti, e nella particolare efficacia della grazia divina che sola permette tutto questo; riguardo al superamento del peccato (originale) come innato egoismo e allontanamento da Dio, grazie all'azione salvifica e al dono di Cristo come modo concreto dell'azione della grazia divina nel mondo caduto. Cristo non si sarebbe fatto uomo se i peccati non l'avessero reso necessario. In realtà, per gli uomini macchiati dal peccato originale la grazia è possibile solo come grazia di Cristo, e anche la buona riuscita dell'intero percorso verso la beatitudine, descritto nella seconda parte della *Summa theologiae*, dipende dal «cammino che Cristo fatto uomo ha compiuto per ricongiungerci a Dio» (Christus qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum, I q. 2 prol.). Cristo unisce in sé natura divina e umana e conquista per noi la salvezza attraverso la sua vita e il sacrificio di essa. Attraverso la sua incarnazione e i suoi sacramenti la grazia giunge a noi con la sua azione salvifica, il suo perdono e la nuova vita. Così l'uomo e allo stesso tempo il Creatore raggiungono la meta prefissa, dunque non è errato vedere Cristo come il centro recondito dell'intero sistema di Tommaso che unifica dentro di sé i molteplici e diversi elementi.

IV. *Significato*

L'importanza di questa imponente sintesi filosofico-teologica, qui brevemente accennata, va oltre il momento storico di cui rappresenta il culmine nel pensiero medievale: non è infatti casuale che questa sintesi venga ancora oggi considerata come la più indicativa e significativa, espressione dello spirito «cattolico», cioè universale come il compimento dell'anelito di ogni ulteriore meditazione e ricerca anche non teologica sul mondo e sull'uomo, che si deve però ricollegare alla meditazione sull'agire di Dio come Creatore e sulla sua volontà di salvezza per l'umanità. Questo semplicemente perché secondo la dottrina cristiana tutto deve trovare compimento e unità in Cristo. Anche nell'ambito della dottrina e del pensiero cattolico-confessionale l'opera di Tommaso avrà sempre il significato di un impulso affinché ci si ponga sempre nuove domande. In questo contesto occorre rilevare in particolare i seguenti aspetti. Tommaso ha avuto il coraggio di comprendere e di indagare a fondo la fede e ha stabilito di servirsi dei metodi e del patrimonio filosofici. Mentre Martin Lutero viene lodato essenzialmente

per aver liberato la teologia dalla filosofia[6], e ogni contaminazione della teologia con la filosofia è da lui considerata con sospetto per il fatto che tradirebbe il Vangelo, Tommaso nella universalità della sua comprensione della dottrina filosofica della fede pone la domanda: non si rinuncia forse con questo sospetto a gran parte della responsabilità che il Vangelo dà all'uomo e che consiste nella possibilità di riflettere ampiamente su se stessi e sul mondo? A questa considerazione ne segue immediatamente un'altra: Tommaso, per il tramite della metafisica aristotelica, riconquistò il mondo nel suo significato positivo, nella sua grandezza e nella sua autonomia derivata dalla creazione. Egli non ha esitato a includere nella descrizione del cammino dell'uomo verso la salvezza anche l'essere e l'agire proprio dell'uomo in libertà, ed ha indicato Cristo come colui che ha ridato all'uomo questa libertà attraverso una legge non letterale, la legge del suo spirito. Questa è una sfida rivolta a una teologia, che a priori considera il libero sviluppo dell'uomo nel contesto salvifico con il sospetto di un'autogiustificazione colpevole. Nello stesso tempo è una sfida anche a quella concezione secolaristica della vita e del pensiero secondo la quale è necessario negare la fede in Dio per riconoscere una piena valorizzazione della realtà del mondo e della libertà dell'uomo e all'uomo nella sua essenza umana tutta la loro piena divinità. Tutto ciò è proprio vero? In terzo luogo, Tommaso è un esempio durevole e straordinario di quella teologia concepita secondo un profondo rispetto nonostante tutto il suo coraggio di pensare in modo radicale e di aprire la fede al mondo. Questo è il rispetto di una vita di preghiera vissuta alla presenza di Dio e che perciò è consapevole che la teologia si trova di fronte ad una soglia ultimamente invalicabile: il mistero divino che fa in modo che anche la teologia diventi una forma di adorazione. Questo risulta chiaramente, ad esempio laddove nell'opera di Tommaso si è trovato a buon diritto un «elemento negativo»: «Poiché noi non possiamo sapere di Dio ciò che egli è ma ciò che egli non è, non possiamo meditare sul modo in cui egli è, ma solo sul modo in cui non è» (Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. I q. 3 prol.). Questa frase sta come una grande parentesi all'inizio del discorso sull'essere di Dio. Ma non bisogna assolutamente dimenticare che fu solo per così dire un momento – felice – nella storia del pensiero a rendere possibile quella sintesi che Tommaso ha infatti elaborato. Già la tarda scolastica non poteva più mantenerla in questa forma e con l'ulteriore sviluppo dell'età moderna – non a caso molti ne

[6] Cfr. W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Thelogie von der Philosophie*, Berlin 1954.

hanno visto l'inizio proprio nella decisa apertura al mondo da parte di Tommaso – la comprensione del mondo da una parte e la fede dall'altra si sono sempre più distanziate. C'era forse nella sintesi di Tommaso una tensione che poteva a lungo evitare tale allontanamento ed emancipazione della vita terrena da quella spirituale? E tutto questo è forse dovuto al fatto che il mondo terreno, che Tommaso voleva integrare nel suo sistema di pensiero in ultima analisi non è stato concepito da lui in tutta la sua serietà, come il mondo che è diviso, attraversato dal pianto, un mondo pieno di dolore e di sofferenza, un mondo che tuttora è in attesa di essere salvato? Tali interrogativi non sminuiscono il pieno diritto col quale Tommaso ha descritto teologicamente e filosoficamente in maniera tanto straordinaria il grande «sì» di Dio, Creatore e Salvatore verso la sua amata creazione.

V. *Influsso successivo*

L'influsso dell'opera di Tommaso in senso più stretto si esercitò soprattutto nella scuola teologico-filosofica cattolica del tomismo, quella scuola che a partire dal XIV secolo sapeva di essere particolarmente obbligata all'opera di Tommaso. Si possono distinguere tre periodi. Il primo tomismo del XIV e XV secolo – riscontrabile soprattutto nell'ordine dei domenicani – si sviluppò a partire da Parigi e Napoli. Si dovrà ricordare qui Herveus Natalis (†1323), Giovanni di Napoli (morto dopo il 1336) e inoltre Giovanni Capreolus (1380-1440), che in epoca più tarda operò a Parigi, detto il «princeps Thomistarum», famoso per le sue *Defensiones D. Thomae de Aquino*, e lo spagnolo Giovanni Torquemada (†1468). Nel XVI e XVII secolo troviamo i commentari classici della *Summa theologiae* del padre generale dei domenicani Tommaso de Vio Caietano (1469-1534), e quelli alla *Summa contra Gentiles* del padre generale domenicano Francesco Silvestri di Ferrara (1474-1528). Successivamente, il centro del tomismo divenne la Spagna con la scuola domenicana di San Estaban a Salamanca (Francesco di Vitoria, †1546, Domenico Soto, †1560, Melchiorre Cano, †1560, Domenico Bánez, †1604, Bartolomeo Medina, †1580, Giovanni di san Tommaso, †1644). In seguito alla polemica suscitata dal gesuita Luis Molina (1535-1600) ed alla sua dottrina del libero agire dell'uomo rispetto alla semplice prescienza divina (la cosiddetta *scientia media*), contro cui Bánez oppone la predestinazione fisica di ogni agire umano (*praemotio physica*), d'ora in poi i tomisti rigorosi si dividono dai molinisti che si richiamano a Tommaso. Il neotomismo si sviluppò sulla scia del cattolicesimo che nel XIX secolo si stava rinnovando ed ebbe tra i suoi più in-

fluenti promotori Gioacchino Pecci, più tardi Leone XIII, che una volta papa emanò con la sua enciclica *Aeterni Patris* (1879) una sorta di «magna charta» del neotomismo, che divenne così la dottrina ufficiale del cattolicesimo. Ulteriori iniziative ufficiali furono «motu proprio» *Doctoris Angelici* di Pio X (1914), le 24 tesi di Tommaso, molto contestate, della congregazione di studio (1914), il canone 1366, paragrafo 2, del *Codex iuris canonici* (1917), le encicliche *Studiorum ducem* di Pio XI (1923) e *Humani generis* di Pio XII (1950). Il neotomismo è da intendersi soprattutto come una filosofia cattolica, e quindi – se confrontato con lo stesso Tommaso – in un isolamento problematico. Nel contesto dell'interpretazione di Tommaso, accanto ai neotomisti di stretta osservanza, i quali considerano il pensiero di Tommaso come entità astorica fino all'astrazione (così J.B. Maritain, H. Woroniecki), si colloca il neotomismo critico, che prende sul serio la storicità di Tommaso e gli affianca – in parte mediando, in parte delimitando – altre filosofie (J. Hessen, G. Söhngen, J.B. Lotz, H.U. von Balthasar, K. Rahner, M. Müller, B. Welte). Quest'ultima concezione ha trovato sostegno nel Concilio Vaticano II, nei cui documenti compaiono in larga misura anche elementi di pensiero non tomistico, che del resto da sempre ha avuto la sua patria istituzionalizzata nella teologia francescana. Poiché la ricerca tomistica ha dimostrato, d'altro canto, che la filosofia e la teologia scolastica non rende per molti aspetti giustizia alla vastità e al dinamismo del pensiero di Tommaso – a prescindere da rinnovamenti dottrinari diretti –, si distingue al presente tra patrimonio ideale tomistico (che deriva dalla scuola) e quello «tomano» o «tomasico» (appartenente allo stesso Tommaso).

All'interno della teologia protestante l'influsso di Tommaso è stato piuttosto limitato, in parte a causa dello scetticismo verso tutto ciò che è specificamente cattolico e in parte – più in particolare – per la posizione critica rispetto ad un pensiero metafisico-ontologico nell'ambito della teologia. Lutero stesso ha definito Tommaso un chiacchierone subordinato alla metafisica aristotelica[7]. Non si deve però dimenticare che Lutero non conosceva il Tommaso originale. L'ortodossia protestante, invece, aperta a questioni metafisiche, addirittura ad Aristotele, si accostò a Tommaso in un modo più positivo. Così, nei *Loci theologici* di Johann Gerhard, ad esempio, si trovano riferimenti positivi a Tommaso[8]. Nella teologia evangelica del XX secolo Tommaso incontra un interesse rinnovato, nell'onda del superamento della teologia liberale

[7] «Thomas est loquacissimus, quia metaphysica est seductus» (Weimarer Ausgabe, *Tischreden* 3, Nr. 3722; cfr. anche il commento di Lutero, *ibid.* 5, Nr. 6480).

[8] Per esempio nel *Locus secundus* « De natura Dei», cap. V, § 83.

del XIX secolo e in corrispondenza di un rinnovato incontro tra pensiero cattolico e protestante. Così, Karl Barth si stupisce che i suoi critici gli rinfaccino di essere «in grado di citare Anselmo e Tommaso senza alcun segno di avversione»[9]. Gerhard Ebeling ha condotto studi approfonditi sul *De Deo* di Tommaso[10]. Inoltre, una serie di ulteriori studi su Tommaso dell'area della teologia evangelica contemporanea[11] rivela una sensibilità crescente del fatto che vi sono domande metodologiche non affrontate nella teologia evangelica. Esse sono invece presenti sia nella concezione generale di questo teologo medievale, ed anche nelle sue problematiche ontologico-metafisiche, che non solo non ignorano l'«antropocentrica» dell'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo, ma che anzi conducono ad una sua migliore comprensione[12]. Il già citato incontro «ecumenico» tra Tommaso e Lutero nelle opere di teologi sia cattolici sia protestanti suscita la speranza che un comune ripensamento di questo classico della teologia significhi anche un passo avanti sulla via dell'unità del cristianesimo.

9 *Kirchliche Dogmatik* I/1, 1932, p. IX.

10 *Der hermenuetische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin*; *Existenz zwischen Gott und Gott*, entrambi in *Wort und Glaube* II, Tübingen 1969, pp. 209-256 e 257-286.

11 Cfr. i lavori di Kühn e Vorster nella bibliografia al punto 2c, nonché altri titoli riportati per esempio da Kühn (bibliografia).

12 Cfr. J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

Bibliografia

1. *Fonti*

Edizioni integrali

Editio Piana, Roma 1569/70 (Ristampe: Venezia 1593/94, Amsterdam 1611/12, Paris 1640/60).

Editio Parmensis, 1852/73 (Ristampa: New York 1948/50).

Editio Vivès, Paris 1871-1880.

Editio Leonina, Roma 1882ss.

Presso le Edizioni Studio Domenicano di Bologna è in corso dal 1992 la pubblicazione di tutte le opere di Tommaso tradotte in italiano.
Per una bibliografia più completa delle opere e traduzioni di Tommaso si veda: Emery, G., *Catalogo delle opere di Tommaso*, in Torrell, Jean-Pierre, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 369-403.

2. *Letteratura secondaria*

a) Introduzione

Chenu, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1950 (Univ. de Montréal, Publ. de l'Institut d'études médiévales XI) (tr. it. *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, L.E.F., Firenze 1953).

Grabmann, Martin, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1928[2] (tr. it. *Introduzione alla Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Milano 1930; Città del Vaticano 1989[2]).

Pieper Josef, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, München 1958.
Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1999[8].

b) Filosofia

Gilson, Etienne, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1972[6].
Meyer, Hans, *Thomas von Aquin*, Paderborn 1961[2].
Wittmann, Michael, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933.

c) Teologia

Biffi, Inos, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992[2].
—, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino* (La Costruzione della Teologia I), Jaca Book, Milano 1994.
—, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino* (La Costruzione della Teologia III), Jaca Book, Milano 1995.
Christmann, Heinrich Maria, *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*, Heidelberg 1958.
Kühn, Ulrich, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965.
Metz, Johann Baptist, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962 (tr. it. *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Torino 1969).
Pesch, Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.
Pfürtner, Stephanus, *Luther und Thomas im Gespräch*, Heidelberg 1961.
Seckler, Max, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
Vorster, Hans, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen 1965.
Weisheipl, James A., *Friar Thomas d'Aquino: his Life, Thought and Work*, New York 1974, Washington 1983[2] (tr. it. *Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994[2]).

d) Visione d'insieme

Pesch, Otto Hermann, *Thomas von Aquin* e *Thomismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. X[2], coll. 119ss. e 157ss.

GIOVANNI DUNS SCOTO
(1265/1266-1308)

di

Werner Dettloff

Accanto a Bonaventura, Giovanni Duns Scoto è il più significativo teologo dell'ordine francescano. La sua importanza è addirittura maggiore in quanto egli fu uno dei grandi organizzatori di scuole del medioevo, il che non può dirsi di Bonaventura, ma come Bonaventura, anche se non in modo così evidente, Duns Scoto raccoglie alcuni spunti essenziali di san Francesco.

Grazie alla sua forza sensibile e speculativa, ottenne l'appellativo di «Doctor Subtilis», a cui si aggiunse il il titolo onorifico di «Doctor Marianus» per aver preparato in maniera determinante il terreno all'elaborazione della dottrina sulla Immacolata Concezione di Maria.

I. *La vita*

Non si conosce la data di nascita esatta. Le indicazioni oscillano tra il 23 dicembre 1265 e il 17 marzo 1266. Il soprannome indica la sua provenienza dalla Scozia, probabilmente dall'attuale Duns, dove si trovano anche riferimenti alla sua famiglia di un'epoca più tarda. I suoi genitori erano ricchi proprietari terrieri, legati all'ordine francescano per le loro opere di beneficenza. Inoltre, uno zio appartenente all'ordine, divenuto più tardi vicario generale, contribuì certo all'entrata nell'ordine di Giovanni, all'età di 15 anni. Il 17 marzo 1291 venne ordinato sacerdote. Compì i suoi studi a Parigi e a Oxford. Intorno al 1300 commentò le sentenze di Pietro Lombardo a Cambridge, poi ad Oxford e nel 1302/3 a Parigi. Qui venne coinvolto nella disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Nell'anno 1305 ottenne il grado di dottore e divenne

Magister regens. Nel 1307 Duns Scoto si recò a Colonia, dove morì l'8 novembre 1308. È sepolto nella chiesa Minorita di Colonia.

II. *L'opera*

Mentre le opere di altri grandi scolastici, come Tommaso d'Aquino o Bonaventura, erano da lungo tempo disponibili in buone edizioni, si è cominciato relativamente tardi a elaborare gli scritti di Duns Scoto con gli strumenti e i metodi della moderna critica letteraria e testuale. Uno dei motivi potrebbe dipendere dal fatto che le opere di Duns Scoto erano in parte conservate solo come relazioni di ascoltatori (*Reportationes*) cui va attribuito un valore diverso. Inoltre, Duns Scoto non ha potuto concludere egli stesso la sua opera principale, la *Ordinatio*, il grande commento alle sentenze di Pietro Lombardo destinato alla pubblicazione, e i vari tentativi di colmare le lacune di questa *Ordinatio* sollevarono e sollevano tuttora molte e difficili questioni. Occorre infine ricordare che nel corso del tempo sono state attribuite a Duns Scoto opere che sono poi state riconosciute spurie.

Erano quindi due le questioni da risolvere: gli scritti autentici di Duns Scoto dovevano venir distinti da quelli non autentici (nella *Ordinatio*, addirittura le integrazioni autentiche da quelle non autentiche) e si doveva ogni volta elaborare tra i testi tramandati il migliore. Se oggi possiamo considerare risolte le domande sull'autenticità, le questioni testuali, invece, daranno ancora molto da fare alla *Commissio Scotistica* incaricata dell'edizione critica. Particolari meriti per la soluzione di questioni letterarie e di critica testuale vanno a E. Longpré e soprattutto a C. Balič, che ha fornito i più importanti lavori preliminari per l'edizione critica (*I. Duns Scoti opera omnia*, Civ. Vaticana 1950 ss.), che ha curato fino alla sua morte (v. la *Disquisitio-historico-critica* per la Editio Vaticana I, 9-329, nota 1; inoltre la *Praefatio* al vol. XVI della Editio Vaticana, X e C. Balič, *Ratio editionis criticae operum omnium I. Duns Scoti*, 3 voll., Roma 1939-1951).

Vediamo qui di seguito le opere di Duns Scoto che, secondo la citata *Disquisitio-historico-critica* sono da considerarsi autentiche:

1. In primo luogo sono da citare i commenti ai quattro libri di Pietro Lombardo. A partire dal XIV secolo, l'opinione più diffusa era che Duns Scoto avesse commentato le sentenze dapprima ad Oxford e successivamente a Parigi. Più tardi, nel XVII secolo, si impose la convinzione che di Duns Scoto esistessero due autentici commenti di sentenze: la cosiddetta *Opus Oxoniense* e la *Opus Parisiense*. Quest'opinione venne condivisa anche da Luke Wadding. Ma secondo lo stato attuale

della ricerca, bisogna partire dal presupposto che esiste un unico commento autentico, che lo stesso Duns Scoto aveva destinato alla pubblicazione ma che non è completo: la *Ordinatio*. Questo forma la base fondamentale del testo che, sotto il titolo di «Opus Oxoniense» venne compreso nell'edizione integrale delle opere di Scoto edita da Vivès (Parigi 1891-1895) (voll. VIII-XXI). Il resto è costituito in parte da integrazioni dello stesso Duns Scoto, in parte da annotazioni di allievi, in parte da aggiunte degli editori. L'indagine critica letteraria deve svolgere ancora un grande e in parte difficile lavoro. Nella edizione critica vaticana al presente esiste l'intero primo libro e le distinzioni 1-3 del secondo libro (voll. I-VII). Accanto a questa *Ordinatio* ci sono diverse stesure degli ascoltatori delle lezioni di Duns Scoto sulle sentenze. Particolare interesse riveste, tra queste, la *Lectura prima* di Oxford, che prima della Editio Vaticana (voll. XVI e XVII) era disponibile soltanto in tre manoscritti. Alcune lezioni parigine esistono in forma di appunti brevi, meno brevi, preziosi e meno preziosi e in forma di elaborazioni. La cosiddetta *Reportatio examinata* merita tra questi particolare attenzione, perché venne rivista e in un certo senso approvata dallo stesso Duns Scoto. La stesura del testo della *Reportatio Parisiensis* che è da ricondurre a Wadding, è stampata presso Vivès (voll. XXII-XXIV).

2. Sono state tramandate, inoltre, le *Collationes Parisienses,* le *Collationes Oxonienses* e alcune disputazioni. Tra queste merita particolare rilievo il *Quodlibet*, contenente 21 *quaestiones* (Vivès, voll. XXV-XXVI), da collocarsi presumibilmente nel periodo tra le lezioni parigine e la stesura della *Ordinatio*.

3. Duns Scoto ha commentato anche diversi scritti filosofici classici. Sono da considerare autentici i suoi commenti *super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Vivès, voll. V-VII), *super libros Aristotelis De anima* (vol. III), *super Porphyrium* (I), *super Praedicamenta* (I), i due commenti *super librum Perì hermeneias* (I) e *super librum Elenchorum* (II).

4. Infine, sono da citare i due trattati *De primo principio* (Vivès IV) e i *Theoremata* a luogo contestati e la cui autenticità è stata dimostrata da C. Balič.

In generale, occorre dire che le opere di Duns Scoto sono conservate in numerosi manoscritti e spesso sono state anche stampate. Grandissima importanza rivestì a lungo l'edizione di Wadding (Lione 1639), il cui testo servì anche per l'edizione di Vivès. Per i libri I e II della *Ordinatio*, M.F. Garcia ha elaborato un testo più accurato (Quaracchi 1912-1914), mentre la prima vera e propria edizione critica è la già citata *Editio Vaticana*, che però è ancora molto incompleta. Per uno studio scientifico, oltre alle edizioni presenti, bisogna far ricorso anche ai manoscritti disponibili.

III. *Significato*

Anche il pensiero teologico di Duns Scoto è influenzato in modo decisivo dalla centralità di Cristo tipica di Francesco d'Assisi, – o per meglio dire – da lui accentuata, anche se viene in luce in modo diverso che in Bonaventura. Il tratto che contraddistingue questi teologi francescani non è il fatto che difendono con una certa predilezione determinate tesi, ma piuttosto che pensano in un modo peculiare e danno importanza a certi temi. Il cristocentrismo francescano e la tradizione agostiniana si fondono di regola in una sintesi feconda. I principi di fondo che si rifanno a Francesco sono essenzialmente il pensiero ispirato alla Bibbia e alla storia della salvezza, il ruolo centrale di Cristo, il particolare significato dell'umanità di Cristo e l'immagine di Dio come l'Essere su tutti elevato, onnipotente e sommamente benevolo[1].

Analizzare quale posizione abbia la Bibbia nell'opera e nel pensiero di un teologo, è certamente il criterio più legittimo per una valutazione. Se e fino a che punto un teologo pensa «biblicamente» o ha un orientamento biblico e salvifico (in contrapposizione ad un pensiero più astratto e metafisico) non è una questione risolvibile osservando semplicemente con quale frequenza viene citata la Sacra Scrittura. Una scarsa citazione della Sacra Scrittura potrebbe essere l'espressione di un pensiero non biblico, ma non si possono mettere le due cose sullo stesso piano. Ci si dovrà invece chiedere fino a che punto un teologo, nelle sue soluzioni e anche nelle sue impostazioni del problema, si lasci guidare dalla rivelazione divina testimoniata nella Bibbia e in quale misura le vicende e le opere salvifiche divine, documentate nella Bibbia, determinino il pensiero di un teologo.

Ora, non si nota in Duns Scoto nessun linguaggio specificamente biblico, come avviene invece in Bonaventura. Cita più spesso Aristotele che non la Sacra Scrittura e il pensiero concettuale, che in generale si può contrapporre al pensiero salvifico e immaginifico della Bibbia, in Duns Scoto è sviluppato al massimo grado. Tuttavia, ad un'osservazione più approfondita, l'impostazione concettuale e la concezione teologica di Duns Scoto appaiono determinate in misura sorprendente dalla idea salvifica della Bibbia, anche se poi questi stessi pensieri vengono sviluppati con una singolare precisione concettuale ed espressi piuttosto frequentemente in un linguaggio del tutto non biblico.

In questo contesto è particolarmente significativo il modo in cui Duns Scoto introduce la filosofia, quale funzione egli le attribuisce nel-

[1] Si veda Werner Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, in «Wissenschaft und Weisheit» 19 (1956), pp. 197-211.

la cornice della teologia: se ci troviamo dinnanzi ad una filosofia quantomeno fortemente condizionata in senso teologico, o, invece, ad una teologia d'orientamento filosofico.

La filosofia è una grandezza ed una realtà, che per Duns Scoto è senz'altro esistente e della quale sa servirsi con maestria: si pensi alla sua metafisica dell'essere, al suo sviluppo della *distinctio formalis* o alla sua dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio. Duns Scoto non ha affatto poca stima per le possibilità della filosofia: ma è anche convinto che i teologi possono esaurire queste possibilità molto di più dei filosofi.

L'autonomia della filosofia rispetto alla teologia è in Duns Scoto limitata sotto un duplice aspetto:

1. Laddove ha parlato di rivelazione e laddove, a partire dalla rivelazione, solo *una* delle molteplici tesi filosofiche discusse può per Duns Scoto essere quella vera, le altre tesi vengono a cadere anche da un punto di vista filosofico. Una conseguenza di ciò è che nella dimostrazione filosofica e nel sostegno filosofico di verità teologiche, per Duns Scoto fondamentalmente si tratta di dimostrare che le rispettive verità teologiche sono possibili dal punto di vista teologico. Duns Scoto non rimprovera mai ad Aristotele di aver sostenuto questa o quella opinione, ma considera imperdonabili i teologi cristiani che si attengono a tesi filosofiche che, secondo la rivelazione, dovrebbero essere formulate in maniera diversa.

2. In Duns Scoto, le formulazioni di problemi e le tesi filosofiche sono sempre in qualche modo determinate teologicamente. In altri termini: le questioni e le soluzioni filosofiche derivano in Duns Scoto per lo più da impostazioni teologiche.

Si comprende pertanto come – o tutt'al più in che senso – non si possa parlare di una «filosofia di Duns Scoto»: proprio a causa del condizionamento teologico delle sue questioni e soluzioni filosofiche, Duns Scoto non ha potuto sviluppare un sistema filosofico compatto, e non gli si rende certo giustizia se si tenta la costruzione a posteriori di un sistema di filosofia scotista[2]. Una simile constatazione dovrà essere estesa a tutti i pensatori cristiani del medioevo, ma è soprattutto valida nel caso di Duns Scoto.

Le due circostanze appena citate, che determinano più da vicino l'autonomia soltanto relativa della filosofia in Duns Scoto, non sono sempre nettamente scindibili. Per questo, la presenza di questi due aspetti non deve essere distinta schematicamente, ma va trattata nell'insieme.

Duns Scoto parte dalla situazione concreta storico-salvifica, quindi

[2] Cfr. le opere citate in bibliografia al punto 2a.

da una situazione nota solo ad un teologo che si è formata sulla rivelazione biblica, quando formula la questione della necessità della teologia nella prima *quaestio* del prologo alla *ordinatio*. Non pone la questione nel modo, ad esempio, dell'articolo corrispondente di Tommaso d'Aquino[3], cioè non si interroga sulla necessità di una sacra dottrina in quanto tale, ma solleva la domanda: «Se sia necessario per l'uomo *nella sua condizione attuale*, quindi in uno stato di natura decaduta, che gli venga donata in modo soprannaturale una dottrina particolare, che la ragione non può raggiungere con il lume naturale»[4]. Nella *Lectura prima* la questione era formulata così: «Se sia necessario per l'uomo, quale *pellegrino*, che gli venga rivelata una dottrina in modo soprannaturale»[5].

Duns Scoto risolve la questione della costituzione dell'intelletto umano partendo non dall'osservazione concreta, ma dalla rivelazione: l'intelletto umano è anche capace, secondo la sua natura, di una conoscenza intuitivo-spirituale, e non solo di una conoscenza astratta; per questo vi è un motivo teologico: perché altrimenti Dio dovrebbe conferire all'uomo un nuovo intelletto per la *visio beatifica*. Il fatto che l'uomo, nella sua attuale condizione all'interno della storia della salvezza – e quindi dopo il peccato originale –, sia di fatto limitato alla conoscenza astratta, ha origine nell'ordine divino ed è una conseguenza del peccato originale[6].

La questione filosofica, secondo Duns Scoto filosoficamente aperta, dell'immortalità dell'anima, viene da lui chiarita teologicamente facendo riferimento a Mt 10,28: «Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima»[7]. Duns Scoto indaga la questione del rapporto dell'anima con le sue potenze in connessione alla domanda su che cosa consista l'immagine della Trinità nell'anima umana. In particolare, la questione che sta alla base delle sue riflessioni filosofiche è quella se l'immagine della Trinità sia visibile nell'anima in tre capacità nettamente distinte[8]. Duns Scoto distingue le potenze dell'anima non in senso reale, ma soltanto in senso formale dall'essenza dell'anima e l'una dall'altra, perché la cosa cui in fondo mira, è che la parte più nobile dell'anima, la *essentia*, deve raggiungere Dio nella *fruitio*; ma essendo la *fruitio* una realtà legata alla volontà, la

3 *Summa theol.* I, q. 1, a. 1.
4 *Ordinatio, Prol.*, q. 1; Ed. Vat. I, 1.
5 Ed. Vat. XVI, 1.
6 *Ordinatio* II, d. 3, q. 8, n. 14; Garcia II, 298.
7 *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 19; Vivès XXIV, 498a.
8 *Ordinatio* II, d. 16, q.u., n. 2; Garcia II, 569s.

volontà non può essere realmente distinta dall'*essentia* dell'anima, perché nella beatitudine non è in questione una *voluntas beata* o un *intellectus beatus*, bensì una *anima beata*[9].

Il condizionamento teologico nelle tesi filosofiche in Duns Scoto diventa evidente anche in un altro contesto: considerando il suo concetto di persona. Duns Scoto nella sua dottrina sulla persona si rifà più a Riccardo di san Vittore che a Boezio. Mentre Boezio era giunto al suo concetto di persona attraverso la determinazione d'essenza formulata con l'aiuto dei concetti ordinativi *genus* e *differentia*, quindi con un percorso logico e non ontologico[10], Riccardo di san Vittore vede la persona determinata non soltanto da ciò che essa è, ma anche da ciò da cui essa trae la propria essenza. Quel che a lui premeva era la relazione d'origine. Mentre Boezio aveva ricavato maggiori stimoli dalla teologia per la sua definizione di persona, ma aveva mantenuto questa stessa definizione nei termini della filosofia aristotelica porfiriana, Riccardo di san Vittore partiva invece dalla dottrina della Trinità[11].

Se la definizione di persona deve abbracciare anche la personalità divina, essa deve contenere ciò che distingue le persone divine: la rispettiva relazione originaria. Il concetto di persona deve perciò designare un aspetto duplice: l'essenza e la relazione originaria. Duns Scoto si riallaccia a Riccardo di san Vittore; da un'analisi del suo concetto di persona si conclude «che la personalità ontica non è autopossesso che poggia in se stesso, ma opposizione che esce da sé. Questa è necessariamente di volta in volta un'opposizione autonoma, e perciò la persona possiede se stessa, ma con ciò essa non possiede nient'altro che la incomunicabilità della sua opposizione»[12]. Le persone divine sono costituite da un lato dalla rispettiva natura identica e dall'altro dalla rispettiva relazione propria. Questa relazione ogni volta propria ha come conseguenza la incomunicabilità delle persone (dunque una negazione); essa stessa è però una realtà positiva, come anche è positivo in sè il modus personale, ossia ciò attraverso cui la persona divina diventa incomunicabile. A questo si aggiunge che questo «non» non ha un carattere privativo (che esprime una mancanza) in Dio nei confronti delle altre persone, ma è espressione di massima pienezza dell'essere, perché la natura divina possiede tre forme non comunicabili di esistenza[13].

9 *Ibid.* n. 15; Garcia II, 580.

10 «Persona est rationalis naturae individua substantia», *De personis et duabus naturis*, c. III; PL 64, 1343C.

11 Cfr. a proposito e su quanto segue Heribert Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl 1954.

12 *Ibid.*, p. 94.

13 *Ibid.*, p. 95.

Per la persona umana le cose stanno diversamente. Con la stessa risolutezza con cui Duns Scoto sostiene che la personalità divina venga costituita da una realtà positiva, egli rifiuta questo per la persona umana. Secondo Duns Scoto non esiste nell'ambito delle creature alcun *constitutivum* positivo della persona realmente diverso dalla natura, e ciò per una ragione teologica: se la personalità umana fosse costituita da una entità positiva, allora questa non potrebbe venir ammessa nell'unità con la seconda persona divina.

Secondo la comune dottrina tomistica, tra natura e persona umana esiste una differenza reale, e di conseguenza l'essere persona dell'uomo, secondo questa dottrina, è scindibile realmente dalla natura dell'uomo, per cui la natura dell'uomo rimane intatta, sebbene perda l'essere persona. L'unione tra il Logos e la natura umana sarebbe allora spiegabile in questo modo: l'essere persona umana di Cristo viene sostituito dall'essere persona del Logos divino, il quale prende ora il posto di questo essere persona umana. L'unione ipostatica deriva, secondo questa concezione, dalla sottrazione di ciò che l'uomo possiede normalmente al di là della sua natura ed è realmente differente da essa: l'essere persona; e il punto di unione reale è ciò che il Logos sostituisce alla forma di sussistenza umana decaduta: l'essere-per-sé della seconda persona divina. Tale spiegazione viene presentata in questa forma soprattutto dalla scuola tomistica fondata dal padre domenicano Bánez, richiamandosi a alcune dottrine fondamentali di Tommaso d'Aquino[14].

Duns Scoto rifiuta la differenza reale tra essenza e esistenza, tra natura e persona, negli enti creati; essi sono distinti soltanto in senso formale[15]. Dal momento in cui per Duns Scoto l'*esse existentiae* non coincide con la persona ma con la natura, esistono in Cristo, corrispondentemente alle due nature, anche due *esse existentiae*[16]. Si impone allora la questione, dove, secondo Duns Scoto, risieda in Cristo il punto d'unione tra le nature, se non, come per la dottrina tomistica, nell'esistenza eterna del Logos divino. La chiave per risolvere questo interrogativo è per Duns Scoto nel suo concetto di persona, più in particolare nella sua tesi spesso criticata della determinazione negativa della personalità umana. In questo contesto, non si tratta soltanto del pro e contro di questa tesi, ma della sua importanza nel pensiero scotista. La determinazione negativa della personalità umana non significa in fondo, secon-

14 Cfr. *Summa theol.* I, q. 3, a. 3; *De veritate*, q. 27, a. 1 ad 8; inoltre Karl Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, pp. 212s.

15 *Ordinatio* II, d. 1, q. 2, n. 33; Garcia II, 29; inoltre Parthenius Minges, *Doctrina Scoti* I, pp. 14ss.

16 *Ord.* III, d. 6, q. 1, n. 2; Vivès XIV, 306a.

do Duns Scoto, negazione in quanto tale e nemmeno una privazione, cioè non soltanto la mancanza di qualcosa che dovrebbe esserci, ma presuppone un'entità fondamentale positiva, che non è più in grado di accogliere nessuna ulteriore forma. Questo elemento positivo della personalità umana deve essere visto nella tendenza verso se stessi. Questa tendenza verso se stessi è l'affermazione, «l'*affirmatio*, che è l'unica base sulla quale è possibile il «non» nei confronti di tutte le altre persone»[17]. Si può allora dire che la personalità ontica dell'uomo è la negazione di una dipendenza attuale da altre persone, in base all'affermazione della propria natura. Anche la personalità umana è, come quella divina, opposizione autonoma, che però dapprima è di natura soltanto negativa: l'uomo come persona sta di fronte ad un altra persona solo nella misura in cui egli stesso non è quest'altra persona, e quindi la nega attualmente. L'uomo può soltanto affermare il suo proprio sè, negando attualmente il sè degli altri; perché l'altro sé è logicamente e realmente incomunicabile, allo stesso modo di quello proprio. L'opposizione personale dell'uomo non è allora reale e positiva come quella nella Trinità divina, ma è un'opposizione negativa e prodotta dal pensiero[18]. Applicato alla cristologia, ciò significa: la natura umana di Cristo perde, attraverso l'unione con il Logos divino, il suo essere persona propria, nel senso di quella indipendenza attuale, e perciò non perde niente di positivo, ma soltanto qualcosa di negativo. In nessun modo essa viene diminuita, cosa che accadrebbe invece se per Duns Scoto la personalità umana fosse costituita da qualcosa di positivo. Se ci si collega a *Rep. Par.* III, d. 12, q.u., n. 5 (Vivès XXIII, p. 327) si può formulare con maggiore precisione che mentre nelle creature persona e natura sono in generale realmente identici, alla natura umana di Cristo manca la sussistenza umana personale. Al posto di quest'ultima si colloca la persona del Logos divino, che così non regge solo la natura divina, ma anche quella umana di Cristo, come suo essere persona. Ciò significa che la persona del Logos divino annulla la dipendenza attuale della natura umana di Cristo dal suo *suppositum* umano e si colloca, come *suppositum* esteriore, al posto di quel *suppositum* umano.

Quanto sia convincente la dottrina della persona di Duns Scoto, è una questione che rimane aperta. Ciò che qui importa è dimostrare come Duns Scoto non metta in relazione la sua speculazione teologica con un concetto di persona filosoficamente dato, ma che concepisca il suo concetto di persona in relazione alla teologia, alla sua applicabilità nella

17 Cfr. Mühlen, p. 97.

18 Cfr. Mühlen, p. 104; i testi corrispondenti di Scoto: *Ord.* III, d. 1, q. 1 (Vivès XIV, 21a ss.) e *Quodlibet*, q. 19 (XXVI, 287b ss.).

dottrina della Trinità e nella cristologia. Al contario, è incontestabile che la dottrina di Tommaso d'Aquino dell'unione ipostatica è essenzialmente determinata dalla sua metafisica dell'essere[19]. Accanto alla sua applicabilità nella dottrina della Trinità e nella cristologia, nel concetto di persona scotista è impossibile non riconoscere un significato teologico-antropologico. Il rilievo dato al fatto che l'autonomia della persona umana è opposizione, e che essa si basa su una relazione che possiede la sua immagine originaria nella Trinità e la sua realizzazione terrena più completa in Cristo, contiene nello stesso tempo anche le indicazioni feconde in direzione della somiglianza dell'uomo con Dio e del suo orientamento a Cristo, del suo essere creatura insieme anche un fondamento particolare per la visione teologica dei rapporti interumani.

Nel pensiero di Duns Scoto, la formulazione del concetto di persona, e la sua applicazione nella cristologia devono essere considerate anche in un contesto più ampio. Per mettere in luce, in senso teologico, il significato della natura umana di Cristo e per preservare l'integrità e l'incorruttibilità della natura umana di Cristo, nella sua dottrina dell'unione ipostatica e della natura umana di Cristo Duns Scoto si spinge fino ai limiti del possibile. Anche nella sua tesi della determinazione negativa della personalità umana, egli persegue questa idea con la stessa coerenza con cui svolge la sua tesi, in un primo tempo forse un po' sorprendente, delle due *esse existentiae* e delle due *filiationes* in Cristo, dell'infinitezza non assoluta dei meriti di Cristo (in quanto questi ultimi, derivando dalla natura umana non assolutamente infinita di Cristo come il suo *principium quo*, non possono essere assolutamente infiniti e quindi spetta loro una infinitezza relativa con riferimento alla persona del Logos divino che li sorregge), della incapacità non assoluta al peccato di Cristo e della santificazione non assolutamente infinita della natura umana di Cristo attraverso l'unione ipostatica. Le sue argomentazioni spesso teoretico-speculative si rivelano in conclusione dettate dal tema centrale della Bibbia: il «Verbo che si è fatto carne». Duns Scoto ha raccolto a modo suo un argomento fondamentale della cristianità francescana sviluppandolo teologicamente.

In stretta connessione c'è anche un ulteriore tema francescano che Duns Scoto ha ripreso: la posizione centrale di Cristo. Duns Scoto ha insomma preparato in modo decisivo il terreno teologico per la dottrina dell'assoluta predestinazione di Cristo: il Figlio di Dio sarebbe cioè divenuto uomo anche se Adamo non avesse peccato.

[19] Cfr. Dominikus Mannes Koster, *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* in *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift Schmaus I), München 1957, pp. 607-624.

Ma il tema che distingue Duns Scoto come un teologo pienamente orientato e ispirato alla Bibbia è, al di là dei temi particolari descritti, quello più importante della sua teologia: la volontà e l'azione personali, l'azione salvifica di Dio, l'unico buono e l'unico che agisce in tutto e in tutti. Questo viene chiaramente in luce soprattutto nella sua dottrina della giustificazione il cui nucleo è la cosiddetta teoria dell'accettazione che tenta di rispondere soprattutto alle domande su quale sia il modo in cui l'uomo giunge alla vita eterna e quali siano le azioni umane che danno il diritto alla vita eterna. Duns Scoto ha concepito la sua dottrina della giustificazione in stretta connessione con la dottrina di Dio: l'oggetto primo e necessario della volontà divina è l'essenza di Dio, Dio stesso. Dio è perfezione assoluta, non ha bisogno di nessun completamento dall'esterno e si pone quindi in assoluta libertà di fronte a tutto ciò che non è divino. In altri termini: Dio non può essere costretto da nulla di extra-divino ad un qualsiasi determinato comportamento in senso proprio. Ma questa libertà assoluta di Dio non è arbitrio, perché la sua essenza è bontà assoluta – a differenza della volontà creata – non è capace di un volere distorto. La volontà di Dio, identica all'essenza di Dio, non può essere altro che assoluta buona volontà. Se ora si applica il principio dell'unico oggetto necessario della volontà divina alla dottrina della giustificazione, ne deriva che per Dio non esiste alcuna necessità assoluta di conferire ad un uomo, che possiede la grazia, o per un atto derivato dalla grazia, il premio della vita eterna. Non c'è nulla di creato che potrebbe indurre Dio ad un simile atto di volontà in senso stretto, e anche la grazia, intesa come habitus di grazia, è qualcosa di creato. Dio «deve» in un certo senso accettare la grazia in quanto essenza e bontà obiettive, perché questa essenza e bontà obiettive imitano ogni essenza e bontà create dell'essenza divina; la grazia conferisce alle azioni umane una più grande completezza che esse non avrebbero senza di questa, perché la grazia include l'uomo in un modo particolare nel movimento d'amore di Dio. Ma Dio non «deve» donare la vita eterna a causa della grazia. Solo mediante la rivelazione sappiamo che Dio ammette alla vita eterna un uomo che possiede la grazia, e che vuole premiare con la vita eterna gli atti compiuti in virtù della grazia. Ma le cose stanno così proprio perché Dio le ha disposte così (*de potentia ordinata*) e non perché è necessario che sia così (*de potentia absoluta*). Di per sé (*de potentia absoluta*) – e questo è in un certo senso il rovescio di questa tesi – Dio potrebbe anche ammettere alla vita eterna un uomo naturalmente buono (un uomo, vale a dire, che non possiede l'habitus della grazia) e premiare con la vita eterna un atto buono per pura natura (compiuto senza la partecipazione della grazia). L'unica ragione per

la meritevolezza, per la «ratio meriti», è l'accettazione divina. La ragione della accettazione nell'attuale stato di grazia (*de potentia ordinata*) è tuttavia la grazia. La ragione della meritevolezza e la ragione della grazia sono due realtà distinte.

v. *Influsso successivo*

Al contrario di Bonaventura, Duns Scoto ha fondato un'influente e importante scuola. La sua eredità spirituale non ha trovato però un degno custode. I motivi possono essere stati molti – ma soprattutto vi ha contribuito il fatto che le opere di Duns Scoto non si sono uniformemente diffuse, mentre è possibile ricostruire un'immagine completa della sua dottrina soltanto dalla totalità delle sue opere. Se viene tralasciato questo o quell'argomento, o ignorato un qualche importante collegamento, le sue tesi potrebbero condurre a interpretazioni che nessuno potrebbe più seriamente sostenere. Lo ha dimostrato lo sviluppo del XIV secolo. Duns Scoto, proprio nella sua dottrina della giustificazione, ha difeso 200 anni prima di Lutero, in un modo molto impegnato e non meno fondato, uno degli argomenti riformatori più importanti: la sottolineatura dell'assoluta non disponibilità di Dio. Forse sarebbe corretto, da parte del cattolicesimo, lasciarsi guidare più consapevolmente da Duns Scoto quando con la giustificazione si viene a parlare del merito e del premio. Proprio Duns Scoto è riuscito ad illustrare molto efficacemente come qui non si tratti di una presunzione umana e come pertanto non si possa né si debba parlare di un'opera compiuta «a regola d'arte» quasi si mirasse ad una qualche costrizione di Dio. Dal momento che l'uomo, secondo la volontà divina, non viene costretto alla sua salvezza mediante la grazia, ma deve, per giungere alla salvezza, collaborare con la grazia per sua libera responsabilità e decisione, in tal senso allora il suo «merito» consisterà nel seguire il richiamo divino alla grazia, e sua colpa fatale sarà invece se lo rinnegherà. La grazia che accompagna dall'inizio alla fine la vicenda della giustificazione, e quindi anche quella del «merito» e del premio, rimane intoccata. Viene pertanto messo chiaramente in rilievo come anche il singolo uomo sia corresponsabile alla sua salvezza e come debba quindi collaborare con la grazia divina per la propria salvezza. Ogni ricompensa è e rimane premio per grazia. Questa verità, che richiama alla mente la parabola di Gesù dei lavoratori nella vigna, è un insegnamento che Duns Scoto ha mostrato con coerenza convincente.

Senza abbandonare un pensiero orientato ad Agostino, Duns Scoto

è riuscito a integrare Aristotele in larga misura, almeno fino a dove i suoi principi teologici lo permettevano. Soprattuto è riuscito a sviluppare una teologia profondamente biblica e salvifica con la «massima tensione dell'intelletto» sotto la veste della speculazione più sottile (non senza ragione porta il titolo onorifico di «Doctor Subtilis») e raccogliendo temi fondamentali del francescanesimo.

Bibliografia

1. *Fonti*

Opera Omnia, 26 voll., ed. L. Vivès, Paris 1891-1895. L'edizione Vivès riproduce il testo dell'edizione di L. Wadding, 12 voll., Lyon 1639.

Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera omnia, Civitas Vaticana ab 1950. Cfr. nel testo paragrafo II.

Sull'edizione dei libri I e II dell'*Ordinatio* di Garcia vedi nel testo paragrafo II.

Dei *Quodlibeta* si segnala una traduzione inglese: *The Quodlibeta Questions,* traduzione con introduzione, note e glossario a cura di Felix Alluntis e Allan B. Wolter, Princeton/N.Y.-London, Princeton University Press, 1975.

Opera philosophica, a cura di Girard J. Etzkorn, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1997ss.

2. *Letteratura secondaria*

a) Esposizioni complete della dottrina

Frassen, Claudius, *Scotus Academicus*, 12 voll., Roma 1900-1902.

Hieronymus de Montefortino, *Iohannis Duns Scoti Summa theologica ex universis operibus eius ... iuxta ordinem Summae Angelici Doctoris*, 6 voll., Roma 1900-1903.

Minges, Parthenius, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, 2 voll., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1930.

b) Bibliografie

Schäfer, Odulf, *Johannes Duns Scotus* (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie 22), Bern 1953.

—, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti saec.* XIX-XX, Roma 1955 (inoltre: Heynck, Valens, *Zur Scotusbibliographie*, in «Franziskanische Studien», 37 (1955), pp. 285-291).

c) Monografie e Studi

Bonansea, Bernardino, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991.

Boulnois, Olivier, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999.

Casamenti, Silvestro (a cura di), *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno* (Convegno di Studi, Bologna 18-20 febbraio 1993), Bologna 1994.

Dettloff, Werner, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954.

—, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*, in «Wissenschaft und Weisheit», 22 (1959), pp.17-28.

—, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster Westf. 1963.

Ghisalberti, Alessandro (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Milano 1995.

Gilson, Etienne, *Jean Duns Scot*, Paris 1952.

Sileo, Leonardo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem J. Duns Scoti* (Atti del congresso scotistico internazionale, Roma 9-11 marzo 1993), Roma 1995.

Walter, Ludwig, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, München-Paderborn-Wien 1968 (Bibliografia).

Wetter, Friedrich, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster Westf. 1967 (Bibliografia).

Wölfel, Eberhard, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem-Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster Westf. 1965 (Bibliografia).

GUGLIELMO DI OCKHAM
(ca 1288-ca 1348)

di

Johannes Karl Schlageter

Non si può attribuire l'epiteto di «classico» nel senso corrente a un teologo come Guglielmo di Ockham, che presumibilmente sostenne fino alla sua morte la sua protesta contro la Chiesa del suo tempo, e la cui opera manifesta la crisi e la fine di un'epoca. Ma proprio l'aspetto problematico fa di lui un teologo preminente del rivolgimento che era in atto nella storia cristiana della tradizione. Se quindi si comprende la problematica del momento di transizione non come caduta dai vertici del passato, ma come ricerca di un nuovo orientamento decisivo per il futuro, nessuno contesterà al teologo Ockham l'influenza e l'importanza storica che ebbe. Non per questo si deve e si può sottrarre anche oggi Ockham dal contrasto d'opinioni che lui stesso ha cercato.

I. *Vita*

Molti punti della vita di Ockham rimangono oscuri se ci si attiene ai documenti di cui si dispone[1]. Nacque probabilmente intorno al 1288 a Ockham nel Surrey/Inghilterra e entrò nell'ordine di san Francesco D'Assisi dopo l'inizio del secolo XIV. La tradizione teologica e spirituale francescana allora già ben definita fu così determinante per tutta la sua vita, che fino alla fine giustificò ancora con questa sua prima decisione tutto ciò che aveva scritto e fatto in contrasto con l'autorità ecclesiastica del tempo[2]. Anche se non si sa bene fino a che punto Ockham

1 Per la biografia cfr. l'estesa esposizione in Jürgen Miethke, pp. 1-136.
2 Cfr. Richard Scholz, pp. 553s.

comprese già da giovane la portata della sua adesione alla tradizione francescana, la sua vita e le sue opere sono da intendere sotto questa luce. In Inghilterra conobbe la forma moderata di questa tradizione, che attribuiva meno importanza al dovere di vivere in assoluta povertà, sottolineando piuttosto la vita comunitaria e l'attività pastorale e teologica. La tradizione di Oxford della teologia francescana aveva proprio in quel periodo in Duns Scoto un rappresentante così brillante, che anche uno spirito critico come Ockham sentì sempre l'influenza e lo stimolo di questo confratello, anche se forse non ne fu mai allievo diretto. L'intelligenza critica di Ockham si sviluppò certamente attraverso la logica scolastica fiorente allora in Inghilterra, che egli dice di aver presto conosciuto e subito apprezzato[3]. Nel 1318, all'età di trent'anni, soggiornò a Oxford[4] e fu in questo periodo che tenne le lezioni in qualità di «sententiarius», come laureando, sui libri di sentenze di Pietro Lombardo. Già in questa occasione Ockham presentò un lavoro filosofico e teologico importante, che suscitò subito scalpore e prime dispute. Continuò a dedicarsi negli anni seguenti a questo argomento, correggendo e ampliando il suo commento alle sentenze, di cui abbiamo oggi un'edizione critica con le varie redazioni[5]. Contemporaneamente si dedicò all'interpretazione dei libri, basilari per la scolastica, di logica e filosofia dell'antichità, innanzi tutto le opere di Aristotele, che probabilmente voleva commentare integralmente. In questo periodo svolse attività d'insegnamento di filosofia in uno studio dell'ordine. Ad ogni modo, in questi anni di attività accademica il lavoro filosofico e quello teologico furono per Ockham in stretto contatto, ma l'interesse teologico rimase sempre predominante anche nelle sue opere più esplicitamente logiche e filosofiche. In esse elaborò la sua posizione fondamentalmente filosofica di una filosofia del linguaggio[6], con la quale diede fondamento alla tesi dell'importanza della logica per la formulazione esatta del pensiero filosofico e teologico e poté criticare come inesatto il discorso tradizionale della filosofia scolastica e soprattutto della teologia. Per lui, come per altri teologi francescani (Bonaventura, Scoto), è importante basare la teologia cristiana esclusivamente sulla storia della rivelazione biblica e sulla interpretazione ecclesiale autentica; critica quindi, innanzi tutto, il fatto che la peculiarità della teologia cristiana non sia più chiara abbastanza, perché il pensiero teologico è troppo strettamente legato a un certo linguaggio filosofico. Gli articoli di fede non vengono compresi

[3] Cfr. *Summa Logicae*, ed. St. Bonaventure, vol. 1/I, 1974, pp. 66s.
[4] Cfr. ed. St. Bonaventure, vol. 1/II, p. 35, note 3-4.
[5] *Ibid.* pp. 19-31.
[6] Cfr. Teodoro de Andrés, pp. 20-23.

nel loro *senso vero e proprio*[7], perché trattati con pre-giudizi filosofici. Sottolineando l'autonomia della filosofia, e negandole un ruolo nel campo della motivazione della fede, Ockham sa di essere in accordo con l'intenzione della filosofia stessa che inizialmente e nei suoi rappresentanti più rigorosi non vuole essere affatto ancella della teologia cristiana[8].

Venne messa in discussione innanzi tutto la sintesi di filosofia e di teologia postulata da Tommaso d'Aquino e dai suoi discepoli. Il tomista di Oxford Giovanni Lutterell condusse per questo la lotta decisiva contro la teologia di Ockham, già da quando era cancelliere dell'università, ma in particolar modo dopo la sua destituzione dalla carica, davanti alla curia papale in Avignone, dove accusò Ockham, nel 1332, di pericolosa eresia. Ockham fu invitato a presentarsi di fronte a una commissione d'esame convocata dal papa Giovanni XXII, di cui faceva parte il rivale Lutterell. La commissione non espresse l'accusa come l'aveva formulata Lutterell, ma ne riprese lo spirito e l'opinione. Le censure pronunciate mostrano che i teologi presero alla leggera il loro incarico, perché, prima di condannare gravemente, come fecero, alcune tesi estreme e audaci di Ockham, avrebbero dovuto interessarsi dei fini a cui tendeva la sua teologia.

Fino a oggi non si sa perché Giovanni XXII non si pronunciò mai pubblicamente e ufficialmente sulla condanna espressa dai teologi. Ockham poté continuare così a elaborare le sue argomentazioni e diffonderle, senza impedimento alcuno e con particolare efficacia, attraverso la compilazione e la presentazione della sua logica[9].

A partire dal 1328 avvenne un cambiamento radicale nella vita di Ockham, cambiamento che in fondo non ha nulla a che vedere col processo alla sua dottrina teologica; egli si trovava a Avignone proprio nel momento in cui divampò il conflitto fin allora latente tra il papa Giovanni XXII e i capi dell'ordine francescano. L'oggetto di dissenso era il voto di povertà della comunità, che la maggior parte dei religiosi e dei loro superiori seguivano secondo un'interpretazione molto moderata e che spiegavano col modello di povertà di Gesù e degli apostoli testimoniata nel Vangelo. Quando Ockham, attraverso il ministro generale dell'ordine Michele da Cesena, entrò nella disputa, essa era già diventata una seria lotta teologica e politica. Nel 1324 Ludovico il Bavaro, l'imperatore non riconosciuto dal papa, aveva fatto suo nell'*Appellatio*

[7] Cfr. al proposito il *Dialogo* di Ockham, ed. Lyon, vol. I, 1494, p. 209.

[8] È il caso, a giudizio di Ockham, di Aristotele e degli averroisti (cfr. ed. St. Bonaventure, vol. 2/I, p. 360).

[9] *Ibid.* 5-849: il voluminoso testo della *Summa Logicae*.

di Sachsenhausen il rimprovero francescano secondo il quale Giovanni XXII col decreto sulla povertà «*Cum inter nonnullos*» del 1323 sosteneva una concezione errata della povertà di Gesù e quindi una concezione errata di Gesù stesso, in contrasto con la dottrina dell'ordine. Nel 1328 se ne convinse anche Ockham e credette di dover seguire Michele da Cesena in una ribellione aperta contro il papa, sospettato di eresia. Così dovette mettere in pratica i suoi metodi e le sue qualità di teologo in un campo di battaglia che non conosceva e insieme a compagni di lotta che non condividevano le sue convinzioni di fede. Ma dopo che i francescani si rifugiarono presso l'imperatore Ludovico e lo seguirono a Monaco, egli divenne con una velocità sorprendente il capo dell'opposizione spirituale teologica contro il partito del papa.

A partire all'incirca dal 1332 Ockham pubblicò scritti polemici in cui descrisse un'immagine di Cristo e della Chiesa in contrasto con la pretesa di potere, a suo parere erronea, del rappresentante di Cristo e rese chiare le sue concezioni teologiche fondamentali. Non solo partecipò quindi al dibattito che aveva luogo da tempo tra il pensiero laico e quello della Chiesa, ma introdusse nella teologia fondamentale stessa le argomentazioni sviluppatesi in queste dispute, riferendosi particolarmente alle posizioni di Marsilio da Padova. Nella sua opera fondamentale *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, nelle due parti che ne restano[10], Ockham dà un'ampia sintesi della discussione del suo tempo. Senza citare espressamente la sua posizione, si esprime in favore di una Chiesa che corrisponda all'idea di fede e di comunità francescane meglio di quanto faccia la chiesa del suo tempo, che non aspira che al potere. Si tratta di imitare Gesù Cristo fatto uomo sulla terra nella sua povertà e assenza di potere, imitazione che sola può rendere la Chiesa indipendente dall'aspirazione *temporale* a potere e ricchezza e metterla altruisticamente al servizio *spirituale* della salvezza degli uomini. Ockham sa naturalmente che la Chiesa del medioevo ha raggiunto potere e ricchezza e non pretende come Marsilio da Padova una confisca statale dei beni ecclesiastici e un'esautorazione dei prìncipi della Chiesa. Tuttavia ciò che è stato dato alla Chiesa può un giorno esserle tolto; essa deve quindi affidarsi alla potenza di Dio. È solo la sua promessa di salvezza che le dà consistenza in terra, e per questo può mantenere ricchezze e potere solo per aiutare gli uomini nel bisogno e provvedere al loro benessere.

In tutti gli scritti di politica ecclesiastica Ockham insiste su questi

[10] Il testo *De dogmatibus papae Ioannis*, oggi tramandatoci come seconda parte del dialogo, non è la parte progettata da Ockham (cfr. Jürgen Miethke, pp. 87-89).

argomenti fondamentali ripetendoli spesso e con chiarezza[11]. Ed egli è convinto che i suoi argomenti risplendano di verità propria, anche se non sempre riconosce che siano suoi.

La sua coscienza di teologo, la quasi profetica consapevolezza di una sua missione[12] rimasero indomite fino agli ultimi anni di vita, nonostante la morte di alcuni suoi compagni di lotta o la riconciliazione di altri con il papato di Avignone. Nonostante i mutamenti avvenuti nelle condizioni personali, ecclesiastiche, politiche[13] Ockham rimase convinto fino alla fine, e lo dice nel suo ultimo scritto del 1347 come in un testamento, della necessità di lottare come teologo e come francescano contro l'evoluzione errata della Chiesa papale, dell'«ecclesia avinionica», se non altro nella speranza che altri continuassero questo compito[14].

Perciò si discute ancor oggi se sia vero che Ockham abbia voluto riconciliarsi con la chiesa prima di morire, come sembra poter essere interpretato in un brano di una lettera di Clemente VI del 1349. Non si potrà concludere la discussione su questo punto finché non si avranno dati più sicuri sui suoi ultimi anni di vita e sulla data della morte[15]. L'importanza del teologo Ockham non è toccata da questa domanda perché, in ogni caso, la tendenza critica ribelle nella maggior parte delle sue opere non venne mai rinnegata espressamente costituisce fino ad oggi il decisivo contributo storico di Ockham.

II. *Opere*

La biografia di Ockham ci mostra già da dove sia nato il suo pensiero teologico, quale sia stato il suo sviluppo fondamentale e come si sia applicato in due ambiti defferenti.

La prima parte delle opere, che comprende gli scritti accademici di Ockham, è costruita secondo la struttura allora usuale dell'insegnamento e delle discussioni accademiche, struttura dalla quale questi scritti derivano e in cui devono rientrare. La seconda parte invece, cioè gli scritti di politica ecclesiastica, sono scritti non solo per un pubblico

[11] Un'esposizione dettagliata di tutti questi scritti d'occasione non è qui possibile. Il *Dialogo* di Ockham riassume tutto l'essenziale (ed. Lyon, vol. I, 1494, pp. 1 r-164 v, 181 r-276 r). Quanto al resto cfr. Johannes Schlageter, (a), pp. 44-97.

[12] Cfr. *ibid.*, pp. 61s, in cui Ockham si paragona ad Elia.

[13] Giovanni XXII morì nel 1334, gli successe Benedetto XII (1343) ed alla morte di questi Clemente VI. Nel 1346 divenne imperatore Carlo IV.

[14] Cfr. Richard Scholz, p. 455.

[15] Cfr. al riguardo Jürgen Miethke, pp. 133-136.

accademico, ma per un pubblico il più vasto possibile, cioè per i laici colti e non solo per i colleghi, anche se spesso contengono ragionamenti accademici complicati. E nonostante il compiacersi nella dialettica della discussione teorica a cui Ockham non sa rinunciare, gli scritti di politica ecclesiastica sono improntati a una serietà e all'inesorabilità di lotta all'ultimo sangue per la vita e la morte, per la salvezza o la perdizione, lotta in cui devono avere un'importanza decisiva. Se si tengono presenti i vari momenti di questa lotta si comprende l'occasionale opportunismo di questi scritti e anche la loro violenza a volte brutale, che colpisce spiacevolmente in un teologo del livello di Ockham. Ma vi si coglie anche la passione per la verità della salvezza non percettibile a prima vista nelle analisi e nelle quiete discussioni scientificamente oggettive, spesso di ampio respiro, degli scritti accademici.

1. Scritti accademici

Si è rimproverato talvolta a Ockham di non mostrare un interesse vero e proprio per la verità della fede, ma di concentrarsi interamente su giochi di pensiero logici e filosofici teologicamente sterili, anzi pericolosi[16]. Riassumendo i suoi scritti si vede realmente che predominano argomenti di logica e filosofia, in primo luogo di filosofia del linguaggio, perfino negli scritti dichiaratamente teologici. Non si può quindi dare una visione d'insieme delle sue opere senza entrare in merito su questo suo pensiero. Ma dato che in questa sede si tratta di parlare di Ockham come teologo, basti seguire il suo pensiero logico e filosofico e comprendere solo la sua importanza per la formazione e lo svolgimento della sua teologia. Ciò è ancora più ovvio se si pensa che l'interesse del suo lavoro accademico era un interesse teologico.

Generalmente si usa dire che Ockham è un *nominalista*. Ma non è in ogni modo rappresentante di un nominalismo estremo, cioè per lui i concetti del linguaggio umano non sono solo nomi completamente casuali senza rapporto con la realtà che evocano, quindi inventati con arbitraria soggettività o per convenzione. Al contrario, i concetti sono nel loro significato mentale così univocamente e esclusivamente simboli della realtà a cui si riferiscono, da possedere questo carattere simbolico per natura e non per intervento umano. Ciò non esclude però che si possano utilizzare i concetti, in quanto simboli fonetici, non con il loro vero significato mentale, per mentire o affermare una conoscenza che in realtà non si possiede. Senza comprendere veramente la formazione concettuale della conoscenza e l'uso logico dei concetti, non si può di-

[16] Cfr. ad esempio i rimproveri di J. Lortz nell'introduzione a Erwin Iserloh, pp. XIII-XL.

scernere tra idee e supposizioni vaghe da un lato e supposizioni conoscitive dall'altro, i cui concetti mostrano la realtà, quindi si indurrà in errore se stessi e gli altri. Per Ockham è determinante, per la giusta comprensione del nascere dei concetti, la convinzione che, in primo luogo, nella intuizione dell'ente singolarmente dato, questo venga ad espressione senza intervento del soggetto. Mettendo in correlazione questa percezione con altre percezioni precedenti e comprendendo il tutto nel difficile lavoro dell'astrazione che dipende da una logica rigorosa, soltanto allora si ricavano concetti e affermazioni di carattere generale. Ogni nesso tra percezioni che non risulti in modo stringentemente logico è basato su un pregiudizio che non possiede alcun valore conoscitivo o addirittura su un giudizio errato. Così Ockham definisce il suo principio dell'economia: «Pluralitas non est ponenda sine necessitate»[17].

Egli applica questo principio specialmente contro l'universalismo filosofico-teologico del passato che in tutto vedeva essenze generali, strutture generali, solo attraverso le quali il singolo ricavava un senso comprensibile. Tali idee sono per Ockham senza valore, perché non corrispondono né alla caratteristica dei singoli enti, né sono basate su rapporti logicamente e rigorosamente accertabili tra di loro[18].

La sua ricerca di una precisione dei concetti e della logica rigorosa del pensiero astratto ricorda la tendenza all'esattezza metodica che saranno tipiche della scienza moderna. Qui si compie, ancora nell'ambito del pensiero medievale, il distacco da quelle teorie cosmiche d'insieme concepite in pura speculazione, in ozio filosofico e teologico e enunciate poi come vere. Il pensiero di Ockham si rivolge invece a quello che è dato nella singola percezione immediata e dal quale altro nasce o si deriva attraverso lavoro intellettuale tecnico. In questo senso si può parlare dell'ingresso dell'esperienza borghese del lavoro nell'ozio speculativo della classe abbiente.

La filosofia e la logica di Ockham, che si occupano del particolare in fondo per amore della precisione della comprensione intellettuale di questo, e con ciò per il lavoro esatto di comprensione scientifica, ciò nonostante perseguono un interesse che è principalmente teologico. Ockham vede, secondo la tradizione francescana, l'azione di Dio sulla terra non nello splendore sopratemporale di ordini e nessi cosmici, ma percepisce la creatura divina proprio nel singolo, nella sua modestia e casualità, nella sua unicità e caducità storica come ciò che Dio ha dato e che dobbiamo comprendere. Questo interesse teologico si palesa specialmente nella sua teoria delle idee. Secondo Ockham Dio non ha idee

[17] Cfr. Jürgen Miethke, p. 238 nota 369.
[18] Cfr. sull'intero complesso Teodoro de Andrés, pp. 278-286.

generali che devono poi essere realizzate in una individualità storica, abbassate nella concreta realtà terrena. Dio ha nel suo pensiero sempre come idea ciò che è individualmente realtà storica o può divenirlo[19].

Con questo pensiero la filosofia e la logica di Ockham seguono un altro interesse teologico: Ockham si riferisce qui, come nella sua teologia, alla illimitatezza della potenza creatrice divina, quindi all'assolutezza della libertà creatrice di Dio. Questa è la decisiva convinzione fondamentale di Ockham che egli deduce esclusivamente dalla tradizione della fede. Ma applica questa idea anche nel suo pensiero filosofico e logico. Solo ciò che è dato è percepibile e comprensibile come realtà. I rapporti che si stabiliscono tra i dati di percezione non possono quindi costituire un quadro generale al quale Dio era o è legato nella sua attività di creatore. Tutto è possibile, quindi Dio non si può contraddire.

Su questo principio è imperniato il grande contributo dato da Ockham alla teologia. Ciò che rende la sua teologia di difficile accesso per il lettore moderno è proprio la riflessione sulle possibilità illimitate che Dio ha a disposizione grazie al suo potere e alla sua libertà di creazione assoluti e non condizionati da alcun dato reale creaturale. Questo giocare con tutte le possibilità divine pensabili senza contraddizione e logicamente possibili può sembrare oggi senza serio significato e dà quindi sempre adito a nuovi malintesi. Hans Blumenberg scrive per esempio: «Il Dio che è soggetto solo al principio logico della contraddizione è anche il Dio che può contraddire se stesso, la cui creazione non esclude la volontà di annientamento che è sempre presente in ogni epoca come incertezza futura, quindi è infine il Dio la cui azione non permette l'esistenza di leggi immanenti e che mette in dubbio tutte le costanti razionali»[20].

Ockham critica le costanti razionali e le leggi immanenti solo in quanto sono costruzioni prefabbricate di una certa visione della realtà che cerca di eliminare la problematica e la contingenza, l'unicità e la particolarità della realtà indicandone l'origine divina.

Quando Dio agisce come creatore, agisce sempre con un senso preciso. Questo senso è quindi riconoscibile come ordine, nesso, ma non può essere noto già in anticipo, esso deriva invece dai singoli risultati dell'azione divina. Ciò vale già per il contesto dato nell'atto della creazione e a maggior ragione per il senso risultante dalla rivelazione e dalla redenzione, perché esso si palesa solo ad un umile ascolto di ciò che Dio ha da dirci. Una teologia, quindi, che crede che Dio possa agire con un senso solo in una sola direzione e non in un'altra, generalizza

[19] Cfr. Jürgen Miethke, pp. 161s.
[20] Hans Blumenberg, pp. 187s.

secondo Ockham una comprensione di questo senso filosofica o teologica sempre limitata, le assoggetta l'attività divina e non la osserva più a sufficienza nei suoi singoli dati. Ockham contrappone ad essa il suo gioco delle possibilità. La sua teoria della grazia e dell'accettazione ad esempio mostra che egli non nega affatto il significato nell'evento della grazia e della perfezione. Ma questo senso non è dato a priori al teologo, che si trova egli stesso in cammino, «in statu viatoris». Nella misura in cui esso si manifesta risulta dai singoli, indisponibili, liberi passi dell'agire salvifico di Dio, come viene spiegata dalla Sacra Scrittura e dalla dottrina della Chiesa[21]. Non si deve però escludere che nel gioco delle possibili alternative, Ockham giunge anche a tesi il cui senso non è più evidente e che forse oltrepassa il limite delle asserzioni teologiche. Ma si comprende oggi meglio che un tempo l'interesse che animava il teologo Ockham.

Come la scolastica ricostruita nel secolo XIX, la cosiddetta neoscolastica, fallì nella nostra era moderna a causa della sua contraddizione con la visione della realtà del tempo, a causa della sua discrepanza con le scienze moderne e la filosofia moderna, allo stesso modo Ockham dovette constatare qualche cosa di simile nelle sue analisi logiche e filosofiche. La lingua della teologia era venuta a trovarsi in una posizione molto problematica nei confronti della realtà come venivano a comprenderla in maniera nuova e più esatta un pensiero scientifico ai suoi inizi e una filosofia libera dalla tutela della teologia. Ockham non cerca in questa situazione una soluzione «rivoluzionaria», ma vuole rendere più precisa la lingua convenzionale della teologia scolastica perché essa possa continuare il dialogo con i campi autonomi della scienza e della filosofia. Ma dove la lingua teologica è fissa nel suo significato dogmatico, come ad esempio nella dottrina della transustanziazione o della grazia, Ockham deve restare fedele a concetti che in verità sembrano non corrispondere più a dati di fatto. Per esempio la realtà materialmente quantificabile di pane e vino sembra mantenersi immutata nella transustanziazione della eucarestia, così che il caso della presenza reale di Cristo è da chiamare consustanziazione, presenza contemporanea di due sostanze. Tuttavia Ockham resta fedele alla concettualità definita anche se nel caso della nuova comprensione molto concretamente definita della realtà materiale, si deve pensare a una serie di miracoli che vanno a finire poi in una specie di illusione sensoriale, poiché colui che non sa niente della transustanziazione deve altrimenti sbagliarsi nel percepire

[21] Cfr. i *Loci theologici* di Ockham in ed. St. Bonaventure 1/II, 17s.: «scriptura sacra», «determinatio ecclesiae». Sulla problematica qui esposta cfr. Erwin Iserloh, pp. 100-133, la cui valutazione è tuttavia differente.

la realtà immediata del pane e del vino[22]. Qui potrebbe rivelarsi giusta l'obiezione di Blumenberg sul fatto che Ockham tolga vigore alla comprensibilità razionale della realtà del mondo e quindi di una «costante razionale» facendo appello al potere creativo illimitato di Dio. Quando mantiene il concetto di grazia creata definita come qualità (habitus) versata nell'anima umana non prende in considerazione una specie di illusione della nostra percezione. Perché, anche se la grazia creata così intesa non è un fatto percepibile della realtà dell'anima, si tratta in fondo di una grandezza non accessibile alla percezione terrena[23].

I due esempi mostrano la causa delle difficoltà che Ockham incontra nella lingua della scolastica. Il pensiero immaginifico della Chiesa e del mondo medievale voleva presentare i fenomeni religiosi e spirituali nella maniera più concreta possibile, mentre la nuova età che si annuncia comincia a distanziare il più rigidamente possibile l'una dall'altra le sfere di ciò che è dato immediatamente alla percezione e di ciò che è riservato all'approccio personale del sentire e del comprendere religiosi e spirituali.

2. Scritti di politica ecclesiastica

Gli scritti di Ockham che concernono la politica della Chiesa vengono giudicati per lo più come documenti di un dibattito sociale e politico. Egli, invece, nella lotta dei francescani ribelli contro il papato avignonese, fece uso di argomentazioni che rappresentano nuove e notevoli prese di posizione sulle questioni fondamentali della teologia cristiana[24]. Egli ama anche qui giocare con tutte le possibili soluzioni varie e contraddittorie, ma non si tratta più delle possibilità che Dio ha *al di fuori* dell'ordine da lui creato e rivelato. Qui Ockham deve domandare quale significato fondamentale abbiano l'ordine e la rivelazione divina, come siano da intendere potere e libertà di Dio di creare sulla base di questo ordine, come debbano essere compresi storicamente e concretamente ordine e libertà divini e come possano essere compresi dall'uomo. Ockham non tratta questi temi sistematicamente; e tuttavia, dato che le argomentazioni decisive, sia pure con variazioni ed evoluzioni, ritornano di continuo, la concezione di Ockham si può sintetizzare anche sistematicamente.

22 *Ibid.*, pp. 149-266, dove viene esposta la *dottrina* ockhamiana *della trasmutazione*, dimostrando peraltro scarsa comprensione per i problemi di Ockham.

23 Perciò, a giudizio di Ockham, tutto dipende qui dalla benevolenza di Dio (cfr. Erwin Iserloh, pp. 77).

24 Ciò viene riconosciuto solo gradualmente (cfr. Johannes Schlageter (a), pp. 1-11).

Partendo dal suo interesse per il concreto avvenimento della creazione e della rivelazione, come si manifesta nel singolo in singolarità e contingenza storiche, Ockham vuole comprendere e rappresentare l'ordine concreto della Chiesa e del mondo valido al suo tempo. Di importanza fondamentale sono qui le cesure storiche della creazione e della rivelazione, cioè il peccato originale dell'uomo e la crocifissione. L'interpretazione dell'ordine del mondo secondo il peccato originale ha una lunga tradizione, specialmente agostiniana, nella teologia cristiana. Che l'ordine attuale sociale e politico non sia «naturale» nell'intenzione dell'originario evento creatore, ma ha solamente origine per il fatto che il rapporto tra uomo e Dio, tra uomo e mondo, dopo il peccato originale è turbato, è una convinzione generale della teologia medievale. Ma con Ockham questo tema si arricchisce di una variante particolare. Da un lato, a partire dal peccato originale, non può più esistere un ordine sopratemporale laico come lo descrive l'aristotelico Marsilio da Padova nella sua teoria di una costituzione ideale di stato. Per la necessità di stabilire ordine tra gli uomini corrotti Dio dà loro le facoltà di delimitazione territoriale della proprietà o di istituzione di un potere politico, ma queste possono produrre soltanto ordinamenti storicamente contingenti nel campo sociale e politico. Essi durano e hanno un fine fintanto che rappresentano l'ordine necessario e utile e finché sono voluti da Dio. Ma se si rende necessario e utile un altro ordine, perché Dio lo vuole, per esempio nell'affidare la terra promessa al popolo d'Israele o perché in una situazione di crisi sociale o politica gli uomini lo vogliono e ne danno un motivo ragionevole, l'ordine precedente deve essere modificato. Ockham però si pronuncia con violenza contro l'idea papalina che la Chiesa possa, in merito alla sua autorità *spirituale*, creare un nuovo ordine sociale e politico, o sia garante del giusto ordinamento di proprietà e potere. Gesù in povertà e senza potere non aveva alcun interesse ad un cambiamento dell'ordinamento sociale e politico, voleva invece condurre l'umanità a una salvezza religioso-escatologica. A partire da Gesù, la Chiesa, in quanto comunità di credenti e autorità spirituale, non ha alcun mandato di potere nelle sfere temporali. Ciò vale soprattutto per coloro che esercitano l'autorità spirituale della Chiesa, cioè per il clero e per il papa. In quanto però ai cristiani tocca una responsabilità sociale e politica, ai laici, alla «gente del mondo» spetta occuparsene come compito e attività solamente terrena. Solo nel caso estremo in cui non esista un'autorità legittima laica anche il papa può intromettersi in un conflitto politico, ad esempio come portavoce dei cittadini romani. Ockham pensa qui alla «translatio imperii» al passaggio dell'impero romano alla nazione germanica.

Sulla base della sua fondazione ad opera di Gesù Cristo, la Chiesa non possiede quindi alcun potere temporale. Ciò si manifesta proprio nel punto critico culminante dell'evento rivelatore, nel rifiuto e nella crocifissione di Cristo, il quale insieme ai suoi fedeli non ha alcun potere terreno e non può fidarsi della potenza terrena dell'impero, cioè di Pilato. Il regno di Cristo non è di questo mondo.

Nel momento critico dell'evento rivelatore si vede anche che la fede, la fedeltà a Cristo è compito di tutta la comunità dei credenti, e ciò avviene direttamente, non attraverso il clero. Poiché non i dodici apostoli, e neppure Pietro, sono vicini al Crocifisso in questa crisi, ma le donne, e il sabato santo solo la madre di Gesù, come Ockham sottolinea di continuo rifacendosi a una convinzione largamente diffusa nel medioevo[25]. Quindi nessuno può fare affidamento nella sua fede personale esclusivamente ai successori degli apostoli, i vescovi e tutto il clero, il papa o il concilio generale, perché anche essi possono perdere la vera fede e la fedeltà a Gesù in una grave crisi. Quindi la fede è cosa di interesse generale di tutti e personale di ognuno. Ognuno deve difendere la causa comune della fede fino in fondo; essa deve, in un caso estremo, essere difesa anche contro la maggioranza ecclesiastica che commetta un errore, forse anche da parte di persone non importanti e non colte, che non hanno il sostegno di un potere terreno, né di una carica ecclesiastica, né della scienza teologica.

In questa teologia della crisi, che Ockham presenta in tutte le forme pensabili nell'ambito della storia della Chiesa, confluisce la sua filosofia della comunità, secondo la quale solo la cooperazione di individui liberi nell'interesse di una causa comune produce e mantiene un ordinamento comune[26]. E si riallaccia al pensiero francescano che dà responsabilità proprio ai semplici e ai poveri per la causa del Vangelo. Nella situazione personale di Ockham, in quel crescente isolarsi dalla maggioranza della Chiesa, si acuisce la consapevolezza di vivere in una crisi estrema e si arriva ad una sorta di teologia della croce, nella quale si pone sempre più radicalmente la questione di che cosa si afferma come rivelazione di Dio e possa essere chiamato tale in questa crisi.

Diversamente da Lutero, Ockham ritiene la chiesa medievale ancora sana negli elementi fondamentali della sua tradizione di fede. Solo a causa dell'assolutismo del papa essa è entrata da poco tempo in una grave crisi che richiede tanto ardite soluzioni politiche, quanto un ripensamento fondamentale della teologia. Ockham sviluppa quindi in lunghe discussioni una dottrina teologica di ampio respiro e una strate-

25 Cfr. Johannes Schlageter, (a), pp. 346-354; Wilhelm Kölmel, pp. 167-200.
26 Cfr. Gottfried Martin, pp. 230s.

gia politica dettagliata per questo stato d'emergenza della Chiesa; secondo lui, per esempio, i laici, cioè i detentori del potere politico, o anche le donne, nell'interesse della fede comune possono andare al di là dell'ordinamento gerarchico, clericale o anche patriarcale, se in questo modo sono in grado di aiutare la Chiesa nella sua crisi. Ma innanzi tutto, e ciò è un contributo molto importante di Ockham alla teologia, espone un'ermeneutica teologica nella quale cerca di riscrivere la storia dell'esegesi della Bibbia come documento fondamentale della rivelazione[27]. Marsilio da Padova voleva basarsi solo sulla Sacra Scrittura, e ciò nel senso dei concili ecumenici dell'antica Chiesa; a questa concezione Ockham contrappone prima il suo famoso catalogo di verità cattoliche, secondo il quale per la dimostrazione della verità della fede sono importanti non solo la Scrittura, ma anche la tradizione di fede convalidata da secoli. È però possibile che nasca una tradizione di fede attraverso una nuova rivelazione convalidata da miracoli. Con questa idea Ockham vuole evitare il biblicismo di Marsilio, ma allo stesso tempo escludere però un arbitrario disporre delle questioni di fede, specialmente da parte del clero. Ma incorre nel pericolo di dividere la tradizione religiosa in tre correnti nascenti da diverse fonti di rivelazione e di non saper più esporre l'unità della fede cristiana. Negli ultimi anni di vita Ockham, in una nuova disputa con Marsilio da Padova, sviluppa un'ermeneutica teologica che descrive l'intera tradizione religiosa come un progredire della storia dell'interpretazione delle Sacre Scritture, attraverso le quali nella Chiesa si manifesta sempre più chiaro il significato autentico e originario della rivelazione, cioè esso può essere visto anche carismaticamente sotto un nuovo aspetto in un momento storico preciso. Nella situazione attuale Ockham fa affidamento su una nuova comprensione del significato autentico e originale della Sacra Scrittura, donato da Dio. Essa farà uscire la Chiesa dalla crisi pericolosa. È per questa nuova comprensione che Ockham lotta nella sua teologia, contro la pretesa del papa di un potere assoluto e pensando una nuova forma di governo la Chiesa. Ockham pensa seriamente che bisognerebbe cambiare nella situazione attuale il papato monarchico con la sua tendenza all'autocrazia in un organo collegiale. Ma innanzi tutto vuole che il magistero venga fondato sull'approvazione da parte di tutta la Chiesa.

Chi dirige la Chiesa deve rinunciare a pretese esagerate di potere nel campo terreno, ma anche in quello spirituale e sentirsi piuttosto al servizio della salvezza dell'umanità, orientandosi all'esempio del Cristo povero e privo di potere, conservando o ristabilendo così la libertà cristiana donata nel Vangelo. Secondo lui la crisi è nata dal tentativo del

27 Sull'*ermeneutica* di Ockham cfr. Johannes Schlageter (b), pp. 230-283.

papato di esercitare potere sugli uomini e di porli in stato di servitù. Quindi il ripristino della libertà cristiana sarà il superamento della crisi.

III. *Significato e influsso successivo*

Si è dimostrata la notevole importanza della teologia di Ockham: soprattutto Ockham ha dato da pensare in epoche di crisi del linguaggio teologico e della vita della Chiesa. Certamente i metodi che applica e le soluzioni che propone non sono sempre convincenti, talvolta sono estreme e addirittura pericolose, però ci si è rifatti spesso a Ockham quando in un momento di crisi era necessario esplorare nuove vie. Soprattutto è la sua critica di un'autorità assoluta e di una tradizione manipolata da interessi di potere a rimanere attuale, come anche i richiami di Ockham a una Chiesa orientata verso l'esempio di Cristo che dà libertà, la cui autorità è servire l'umanità e che è responsabilità e aiuto per tutti e per il singolo.

Il pensiero di Ockham ha esercitato una forte influenza nei due secoli che vanno dalla sua vita fino al momento culminante della Riforma. Importa sapere che non solo la «via moderna», la scuola teologica ispiratasi a Ockham, predominò nella maggior parte delle università europee e che la logica ockhamiana stimolò lo sviluppo del pensiero scientifico e matematico, ma che specialmente la sua teologia critica fu di grande peso, perché acuì la consapevolezza in un'epoca di crisi profonda e incitò a cercare nuove inusate vie d'uscita da questa. La cosa più significativa rimane però che gli uomini che seguirono gli stimoli dati da Ockham intrapresero la loro ricerca sempre restando teologi cristiani, ed è il caso di molti pensatori del conciliarismo dei secoli XIV e XV, seguaci dichiarati delle sue teorie o superatori di esse come Wyclif, Hus e specialmente Lutero. Già nel Rinascimento, si vide che la crisi epocale poteva portare ad un rifiuto pagano, anzi anticristiano, della tradizione ecclesiale, un evento che divenne più evidente con l'avvento delle nuove epoche. Il fatto però che non è solo questa reazione che dà forma e legittimità al tempo moderno[28], si deve soprattutto a una teologia cristiana che osò cercare nuove vie – ed in questo modo almeno stimolata dal pensiero di Ockham – si acquistò così meriti in vista di una riforma del cristianesimo. Si sviluppa liberamente nel campo secolare una nuova concezione autonoma dello stato e della società, della storia e della natura prima ostacolata dalle forme di pensiero e di vita tese soprattutto alla tradizione della chiesa e del mondo medievali.

[28] Cfr. Hans Blumenberg, pp. 143-293.

Se si è di nuovo più consapevoli dei problemi che nascono dallo sviluppo dei tempi moderni non si possono aspettare consigli da Ockham per questa situazione, a parte forse l'accenno al fatto che proprio la fede cristiana in Dio, che viene sempre nuova e improvvisa tra gli uomini, ci incoraggia a cercare anche oggi vie nuove e non usuali. Proprio le Chiese cristiane hanno bisogno di questo coraggio se vogliono finalmente riunificarsi e servire e aiutare l'uomo sulla via del futuro.

Bibliografia

1. Fonti

Le edizioni integrali dell'opera di Ockham oggi disponibili sono:

Guilelmi de Ockham Opera philosophica et theologica, ad fidem codicum manuscriptorum edita cura Istituti Francescani Universitatis S. Bonaventurae [Santa Maria degli Angeli, Tip. Porziuncola], St. Bonaventure (NY) 1967ss.

Sulla politica ecclesiastica:

Guillelmi de Ockham Opera politica, a cura di R. Bennet e H.S. Offler, voll. I-III, Manchester 1956-1974[2]; vol. IV a cura di H.S. Offler, Oxford 1997.

Esiste anche l'edizione critica delle seguenti opere teologiche di Ockham:

Breviloquium de principatu tyrannico, in: Scholz, Richard, *Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart 1944 (Ristampa 1952).

Tractatus de imperatorum et pontificum potestate, in: Scholz, Richard, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, vol. II, Roma 1914, pp. 453-480; cfr. inoltre la parte conclusiva di questo trattato in: Mulder, Wilhelm, *Guillelmi Ockham Tractatus de Imperatorum et Pontificum Potestate*, in «Archivum Franciscanum Historicum» (1924), pp. 72-97.

De sacramento altaris in: Birch, T. Bruce, *The De sacramento altaris of William of Ockham*, Iowa 1937.

Sono inoltre disponibili le riproduzioni anastatiche dei seguenti incunaboli:

Quodlibeta septem. Tractatus de sacramento altaris, Strasbourg 1491 (Ristampa Louvain 1962).

Opera plurima, Tomus I-IV, Lyon 1494-1496 (Ristampa Gregg Press, London 1962).

2. *Letteratura secondaria*

a) Vita e opere

Baudry, Leon, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, vol. I, Paris 1949.

«Franziskanische Studien» 32 (1950), pp. 1-184, unitamente alla Bibliografia, pp.164-183.

Kölmel, Wilhelm, *Wilhelm von Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962.

Leff, Gordon, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester University Press, Manchester 1975.

b) Problematica filosofica

Andrés, Teodoro de, *El nominalismo de Guillelmo de Ockham como philosophia del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid 1969.

Boehner, Philotheus, *Collected Articles on Ockham*, Ed. M. Buytaert, Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1958.

Ghisalberti, Alessandro, *Guglielmo di Ockham*, Vita e pensiero, Milano 1987[2].

—, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Bari 1992[2].

Martin, Gottfried, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949

c) Problematica teologica

Biard, Joel, *Guglielmo di Ockham e la teologia*, Jaca Book, Milano 2000.

Dettloff, Werner, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963.

Iserloh, Erwin, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*,Wiesbaden 1956.

Lagarde, Georges de, *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen-Age*, vol. V: *Guillaume d' Ockham. Critique des structures ecclesiales*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963[2].

Miethke, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

Obermann, Heiko Augustinus, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965.

Schlageter, Johannes, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften*, Manuskriptdruck Münster 1975 (a). Cfr. i lavori che ne sono

risultati in: «Franziskanische Studien» 57 (1975), pp. 230-238 (b), 59 (1977), pp. 183-213.

Vooght, Paul de, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du* XIV*e* *et du début du* XV*e*, Desclée de Brouwer, Bruges 1954.

d) Significato e influsso successivo

Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1983[2].

GREGORIO PALAMAS
(1296-1359)

di

Dorothea Wendebourg

«Eterna sia la memoria di Gregorio, il santissimo arcivescovo di Tessalonica... egli lottò con saggezza e coraggio eccezionali per la chiesa di Cristo e per i dogmi veri e infallibili sulla divinità in scritti, discorsi e discussioni, e proclamò incessantemente la divinità una, un Dio in tre persone, che possiede forza, volontà e onnipotenza; ciò egli fece in accordo con gli Scritti Sacri e con i teologi, gli esegeti, cioè Atanasio e Basilio, Gregorio, Cirillo, Massimo il filosofo e teologo di Damasco, ma anche con gli altri Padri e maestri della Chiesa di Cristo e mostrò in parole e fatti che è il compagno di loro tutti, divide il loro pensiero e la loro parte e la loro lotta»[1].

Con queste parole la Chiesa ortodossa festeggia da seicento anni nella liturgia della prima domenica di quaresima il teologo del tardo impero bizantino Gregorio Palamas e conferma la validità ufficiale della sua dottrina; chi non vi aderisce cade, di conseguenza, sotto l'anatema solennemente pronunciato poco prima.

In quest'acclamazione liturgica Palamas viene nominato accanto a un elenco delle autorità supreme della chiesa e della teologia ortodosse; è detto Maestro della Chiesa, Padre della Chiesa, l'ultimo, almeno finora, della lunga serie. Questa serie non si potrebbe prolungare al giorno d'oggi con un personaggio più recente della stessa importanza nel campo ortodosso, poiché l'accettazione ufficiale delle tesi di Palamas, del «palamismo», è l'ultimo sviluppo vincolante ufficiale della dottrina religiosa nell'ortodossia.

1 *Il synodikon dell'ortodossia*, a cura e con commento di J. Gouillard in *Travaux et Mémoires*, vol. II, Paris 1967, p. 89.

1. Vita

Gregorio Palamas nacque nel 1296 da genitori nobili trasferitisi verso la fine del secolo XIII dall'Asia minore a Costantinopoli e saliti a onori e importanza nel senato e alla corte. L'educazione e l'istruzione di Gregorio avvennero sotto la protezione dell'imperatore e furono quelle tipiche per un bizantino colto. Contemporaneamente subì l'influenza dei monaci dell'Athos che lo istruirono nelle pratiche mistiche dell'esicasmo. Non fu quindi per un semplice caso che a venti anni cambiò completamente vita, entrò nella vita monastica con tutti i membri della sua famiglia viventi in quel tempo. Visse cinque anni sul monte Athos sotto la direzione spirituale di un mistico esicasta. Sotto le minacce degli assalti turchi abbandonò il Monte santo con degli amici e si ritirò su un monte nei pressi di Berea. Il suo gruppo trascorse lì cinque anni seguendo le regole della vita esicasta: per tutta la settimana ognuno si dedicava da solo alla preghiera mistica, alla fine della settimana si incontravano per celebrare insieme la comunione. Gli assalti dei Serbi posero fine a questa permanenza e Palamas tornò sull'Athos. Qui continuò il tipo di vita condotto fino a quel momento e cominciò a scrivere, principalmente opere sulla vita monastica e inoltre trattati sull'eternità dello Spirito Santo, uno dei principali punti nella controversia con la teologia latina. La trattazione di questo argomento portò all'avvenimento che cambiò completamente la vita di Gregorio e ne fece un maestro della dottrina ortodossa: la disputa con il monaco calabrese Barlaam che aveva raggiunto una certa fama a Costantinopoli. Cominciò così la «disputa degli esicasti».

Venuto in contrasto con Palamas in occasione di un dibattito su problemi gnoseologici nella teologia, Barlaam cominciò a fare ricerche, a studiare la spiritualità dei circoli a cui apparteneva il suo rivale. Quello che vide gli sembrò scandaloso; così cominciarono i suoi attacchi ai monaci esicasti.

Palamas si assunse l'incarico di difendere l'esicasmo contro queste offensive e cominciò con la stesura delle cosiddette Triadi, i trattati «Per la difesa di coloro che esercitano santamente la pratica esicastica» (1338-1341). Già qui venne in luce quello che poi doveva divenire la sigla del palamismo: Gregorio non si limitò a difendere l'esicasmo sul piano delle pratiche spirituali, ma gli diede fondamenti dogmatici per mezzo di un sistema teologico, della distinzione ontologica tra essere e energie in Dio. Di importanza decisiva fu il fatto che le autorità dell'Athos protessero questa dottrina, giudicandola giusta ufficialmente con l'«Hagioreticus Tomus» del 1341; in seguito essa diventerà la causa per cui si batterà il Monte Santo.

La disputa suscitò ancor più scalpore quando ambedue gli avversari cercarono di tirare dalla loro parte le autorità ecclesiastiche e politiche, il patriarca, la casa imperiale e l'aristocrazia. Nel 1341 si venne a due sinodi, dai quali Palamas uscì vincitore innanzi tutto per quanto riguardava la pratica esicastica, poi con qualche esitazione anche in vista della sua dimostrazione teologica.

Ma la controversia non era ancora risolta; al contrario, ne nacquero complicazioni politiche. Nel 1342 scoppiò a Costantinopoli una guerra civile tra la dinastia imperiale e il patriarca da un lato, e un pretendente al trono che veniva dall'aristocrazia dall'altro lato. Palamas era dalla parte del pretendente al trono e la posizione politica del partito imperiale si congiunse quindi, per una parte dei suoi membri, con una lotta contro la dottrina di Gregorio. Fu tenuto chiuso in un primo momento in un convento, poi fu messo in prigione; vari sinodi lo condannarono, finché nel 1344 fu scomunicato. In questo periodo si dedicò intensamente alla stesura di trattati in difesa della sua dottrina.

Nel 1347 finì la guerra civile e ne uscì vincitore il partito di Gregorio, quindi anche la sua dottrina nella Chiesa; i suoi seguaci ebbero le prime sedi di vescovi e la dichiarazione di fede che ogni vescovo doveva fare alla sua consacrazione conteneva frasi palamitiche. Palamas divenne metropolita di Tessalonica, ma entrò in carica solo nel 1350 a causa delle agitazioni sociali che rendevano insicura la città. L'anno seguente segnò il trionfo finale del palamismo: Palamas fu dichiarato dottrina ufficiale della Chiesa bizantina sulla base delle decisioni del 1341 e fu pronunciato l'anatema contro i suoi nemici. Una dopo l'altra anche le altre chiese ortodosse presero questa decisione.

La posizione di Gregorio nella Chiesa divenne così salda e irremovibile, anche se dovette sempre difendere la sua dottrina contro qualche critica. E i suoi ultimi otto anni di vita furono pieni di obblighi ufficiali nella sua carica di vescovo e di missioni di mediatore in contrasti politici, una delle quali lo portò in prigionia turca. Morì nel 1359 a Tessalonica. Subito dopo la sua morte in vari luoghi cominciò il culto di venerazione e nel 1368 fu canonizzato ufficialmente. Il suo nome e la sua dottrina entrarono nel «Synodikon dell'ortodossia» citato all'inizio, che viene letto la domenica dell'ortodossia, cioè la prima domenica di quaresima. La seconda domenica di quaresima e il 14 novembre, giorno della sua morte, sono dedicati alla sua memoria.

II. *Spiritualità*

La vita e le opere di Palamas vanno ricollegate al tempo della deca-

denza di Bisanzio; il regno bizantino non è più che un piccolo stato dilaniato, come mostra la biografia del teologo, dalle lotte politiche, sociali e economiche, abbandonato senza possibilità di resistere agli attacchi dei nemici che lo circondano – le repubbliche marinare italiane a ovest, i serbi a nord, i turchi a sud-est. D'altra parte questa stessa epoca è caratterizzata da una particolare fioritura culturale: l'arte e la scienza, la retorica e la filosofia raggiungono nuovi vertici, il mondo classico viene riscoperto con nuovo entusiasmo, è l'«umanesimo», il «rinascimento» dell'epoca dei Paleologi.

Gregorio non vuole esser parte di questo movimento. Al contrario, egli si distacca radicalmente da ogni sapere terreno, che ha il suo punto più alto nella filosofia. Secondo lui la verità raggiunta attraverso tale scienza viene ad essere completamente inutile e senza valore accanto alla verità vera e propria[2]; la filosofia non deve avere niente in comune con la ricerca della verità. Ciò che in essa potrebbe essere utile è pieno di elementi errati e quindi pericolosi come in un intruglio di veleno e miele; non c'è quindi da meravigliarsi che tutte o quasi tutte le eresie siano nate dall'interesse per la filosofia, aggiunge Palamas[3].

Quest'ultima tesi mostra quale sia il criterio della verità per Palamas: la conoscenza di Dio. Essa soltanto gli sta a cuore e deve stare a cuore a tutti i cristiani. Per raggiungerla esiste una sola via, l'esperienza diretta (peira), la contemplazione di Dio. Non serve quindi occuparsi di questo mondo o delle regole del proprio pensiero come fanno filosofi o scienziati, o interessarsi di ciò che è stato detto su questo argomento in altri tempi, addirittura pagani – tutto ciò è per lui soltanto un distrarsi, se non addirittura un allontanarsi dalla retta via.

L'alternativa posta qui da Gregorio non mette la conoscenza di Dio soltanto in contrasto con certe teorie scientifiche e sistemi filosofici, ma esclude addirittura attraverso l'obbligo dell'immediatezza ogni uso del pensiero, anche se al servizio della conoscenza di Dio. Cercare una mediazione attraverso l'esperienza terrena e le categorie valide per questa diviene quindi un'impresa priva di senso o addirittura fuorviante. Perfino l'interesse per il Vangelo e la tradizione ecclesiastica, ambedue visti come oggetti estranei non riducibili a immediatezza, è sottoposto a un tale verdetto. Naturalmente la tradizione non permette di proibire questo interesse, ma chi gli si dedica non è all'altezza del cristianesimo vero e proprio, dell'immediatezza del tempo nello spirito: la contemplazione di Dio sta alla conoscenza di Dio che vuole partire dal Vangelo come questo stesso Vangelo sta alla legge

[2] *Opere* (ed. Chrestou) I 476, 4-8.

[3] *Ibid.* 384, 2-6.

mosaica[4]. Perché dunque continuare ad occuparsi di ciò che è provvisorio, perché preferire il concreto all'esperienza diretta? E a chi non ha raggiunto ancora questo fine si consiglia di orientarvisi portando venerazione, fede e amore a chi ci è già arrivato[5].

Queste affermazioni non sono «tipicamente bizantine» in contrasto per esempio con la filosofia e la teologia occidentali più o meno «razionaliste» dalla scolastica fino a Kant e al tempo moderno. Esse sono piuttosto teorie estreme anche a Bisanzio, in radicale opposizione con vaste tendenze della tradizione locale.

Per gli «umanisti» dei tempi di Palamas non esisteva affatto l'alternativa «da una parte conoscenza dell'oggetto e pensiero razionale, dall'altra conoscenza di Dio»[6]. Essi si concepivano all'interno di una «concezione cristiana del mondo»; ma in una tale visione, la ricerca scientifica e filosofica sul mondo e su tutto ciò che l'uomo può concepire da se stesso, come è proprio di un umanesimo pur vagamente definito, ha sempre un valore religioso nonostante ogni possibile autonomia. Al contrario, la comprensione cristiana dell'uomo, del mondo e di Dio sta in se stessa anche se ne subisce l'influsso. Ma d'altra parte questo modo di vedere le cose non esclude che possano esistere incontri con Dio, conoscenza di Dio, che sono indipendenti da ogni rapporto col mondo e da ogni punto raggiungibile col pensiero; ma questi incontri per definizione non sono costruibili, vengono donati liberamente da Dio, quindi non sono in alcun modo verificabili e non possono essere imposti come norma per tutti.

Non solo l'umanesimo, ma anche il misticismo di Bisanzio nella maggior parte dei suoi rappresentanti non conosce l'alternativa di Palamas. Anche i mistici hanno come fine la contemplazione immediata di Dio, ma ciò non significa che considerino come empia la conoscenza del mondo e sorpassata e inutile quella del Vangelo. La tradizione mistica, che ha un ruolo importantissimo nella storia della Chiesa bizantina, pone piuttosto la conoscenza divina, quella concreta e quella immediata, come due gradini dell'ascesa a Dio necessariamente collegati tra di loro[7]. All'inizio di questa tradizione si trova, ispirato da Origene, Evagrio Pontico (346-99), dal punto di vista tematico anche se non come fondatore di una scuola, Gregorio Nisseno, e, all'apice, almeno per la sua compiutezza sistematica, Massimo il Confessore. Tra questi e dietro questi stanno molti altri che con diversi accenti, più o

4 PG CL 1225 Ds.
5 *Ibid.* 1228 Cs.
6 Cfr. in bibliografia Beck, pp. 73s., 77-79; cfr. anche Podskalsky, p. 156.
7 Cfr. l'articolo «Contemplation» in DSp, in particolare pp. 1806-1827.

meno espliciti, più o meno integrati, aderiscono allo stesso filone di pensiero.

Ciò vuol dire concretamente: il mistico, prima di aver raggiunto attraverso l'ascetismo e la virtù un tale stadio di indipendenza fisica e emozionale dal mondo (gradino di base della pratica mistica) da avere la diretta contemplazione di Dio (gradino ultimo della teologia), cerca Dio nella creazione e nella storia della salvezza (gradino della *theoria physiké*). Egli osserva il mondo e arriva alla conclusione che esso, studiato in profondità, conduce necessariamente a Dio, perché solo Dio come forza creatrice e formatrice lo rende comprensibile. Sono parimenti una istanza intermedia temporale della conoscenza di Dio la storia biblica e le tradizioni della Chiesa, in particolare la liturgia. Dio stesso, difatti, ha voluto qui manifestarsi legandosi alla creazione in modo centrale e al primo posto in Cristo. Soltanto chi ha raggiunto questo primo gradino nella conoscenza indiretta di Dio può, ma non deve necessariamente, perché ha già ottenuto la salvezza, sperare di raggiungere l'incontro immediato. Se Dio appare al cristiano di persona allora questi ha raggiunto la cima, la forma più alta possibile della realizzazione del fine della sua vita. Secondo la disposizione psichica di ogni mistico e la psicologia e la teologia della sua tradizione variano anche le forme intellettuali contemplative, sentimentali di questa visione divina.

La corrente mistica a cui appartiene Palamas, l'esicasmo, punta invece direttamente su questo vertice. Come solo e obbligatorio fine della vita del cristiano vede il trovarsi al cospetto di Dio senza ambagi, senza averlo prima cercato nella realtà concreta o nel pensiero. Chi non ha fatto questa esperienza non conosce quindi Dio e non ha voce in capitolo perché non ci sono altri criteri per parlare adeguatamente della natura di Dio.

In questa concezione sono espresse due posizioni: l'«insofferenza» mistica[8] degli esicasti e la loro assoluta mancanza di interesse per tutto ciò che non è Dio. È vero sì che anche la *theoria physiké* cerca Dio nelle cose terrene, nella creazione, nella storia della salvezza, ma il fatto che lo cerchi lì e non nella contemplazione diretta si basa sull'idea che il mondo in se stesso sia degno di interesse e meriti di essere osservato, ammirato e compreso con interesse, così come la credenza che anche la ragione con le sue regole sia qualche cosa di positivo. Questa posizione si trova legittimata attraverso la creazione e l'incarnazione.

All'esicasmo manca invece il minimo «interesse orizzontale»; esso conosce solo un fine e lo persegue con tutta l'intensità: comprendere Dio direttamente il più presto possibile, non attraverso istanze tempo-

[8] Beck, *op. cit.*, p. 78.

rali e non nei binari del pensiero che parte da esse. Nell'unione con Dio al di là della ragione «ci è dato il divino e così è giusto conoscere Dio, cioè nello spirito, non procurandoci la conoscenza divina dall'oggetto con l'aiuto delle nostre facoltà umane, con gli organi dei sensi e con la ragione»[9].

Questa impazienza che incita a andare avanti si risolve praticamente nell'utilizzo di un metodo speciale per l'ascensione a Dio, una tecnica di preghiera con un fondamento psicosomatico: attraverso la ripetizione continua della cosiddetta preghiera di Gesù, dell'invocazione «Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me!» il cristiano deve liberarsi del tutto da pensieri terreni e contemporaneamente dalla sua dipendenza dal mondo e dalle azioni del male che radicano in tali pensieri e si prepara all'apparizione di Dio; la concentrazione sul «luogo del cuore» nel centro del corpo, dove è la sede dell'attività del pregare – da qui viene il nome ironico di 'contemplazione dell'ombelico' – è di aiuto in questo processo con respirazione ritmica e disposizione in cerchio dei posti a sedere. Questo metodo è in fondo meno inquietante di come lo giudicò il critico Barlaam, poiché esso si trova in forma simile in molte religioni; Palamas e i palamiti di oggi sono senz'altro pronti a relativizzarlo[10]. Rimane però notevole come espressione di quell'impulso verso un immediato arrivare a Dio.

Questa immediatezza agognata viene trovata in un fenomeno che segue la preghiera di Gesù, almeno secondo la corrente esicasta di cui fa parte Palamas e che lui difende: il fenomeno della contemplazione della luce che il mistico vede con i suoi occhi, ma non in maniera naturale[11]. Un critico moderno potrebbe voler ridurre tali visioni a meccanismi di psicologia religiosa, ma per i loro sostenitori esicastici sono il fine della vita cristiana, la contemplazione di Dio. Per legittimare questa affermazione viene citata la Bibbia per due aspetti. Essa giustifica la pretesa della contemplazione diretta di Dio, perché ci è stato promesso che vedremo Dio. Inoltre mostra che questa visione è possibile già in terra, perché racconta di uomini che ne hanno avuto l'esperienza. All'esperienza dei tre discepoli sul Tabor (Mt 17) viene riconosciuto valore esemplare: qui apparve nella luce della trasfigurazione la divinità stessa di Cristo. Ma quella luce non era diversa da quella che ancor oggi appare ai cristiani. Si tratta insomma in tutt'e due i casi della «luce di Tabor».

9 Palamas, *Opere* I 602, 32-603, 3.
10 *Ibid.* 399, 17ss.; 550, 34s.
11 *Ibid.* 603, 7s.; 657, 29s.

III. *Dottrina*

1. Problematica

Non si può può stabilire quale ruolo abbiano avuto le visioni nella vita di Palamas, ma bisogna dire che dedicò molti anni alla pratica della preghiera esicasta. Nei suoi scritti comunque non si interessa se non marginalmente al lato pratico della dottrina, non vuole descrivere esperienze mistiche personali, né dare istruzioni d'uso su come raggiungere queste esperienze. Il suo scopo è teologico nel senso stretto; vuole mostrare come è Dio, quali condizioni devono essere presupposte se si può veramente parlare di Dio nel caso della luce di Tabor. Se è dimostrabile che il concetto di Dio così raggiunto ha senso, cioè non si contraddice e concorda con la tradizione o addirittura è derivabile da essa, vuol dire che la pratica esicastica è legittimata anche teologicamente e ha quindi valore incontestabile.

Caratteristica di questa impresa teologica è il fatto che la preghiera esicasta qui cerchi la legittimazione nelle Scritture, ma non venga interpretata partendo da esse. Palamas usa principalmente le categorie del neoplatonismo e dei suoi successori cristiani, specialmente i grandi della Cappadocia, in particolare Gregorio Nisseno, l'Areopagita e in parte minore anche Massimo il Confessore.

L'orientamento proprio a questa cornice interpretativa e accanto ad esso la tradizione biblica che lo legittima e quella liturgica, a Palamas certamente ben nota, ma niente affatto integrata, fanno sì che questo progetto sistematico sia più che una fondazione teologica della prassi esicasta. Finisce per voler spiegare molte più cose che non solo *le condizioni necessarie ad una contemplazione divina* in Dio.

Questo ampliamento va in due direzioni: Palamas apre la questione della visione della luce di Tabor e la riconduce al problema più generale «vita cristiana e *grazia* divina». La destinazione dell'uomo non appare più concepita esclusivamente in funzione della visione mistica di Dio, ma accoglie una moltitudine di idee tradizionali, per la maggior parte bibliche, della vita cristiana, come l'idea della carità, della gioia, della bontà. Rimane il dislivello nei confronti dell'apice mistico. Dall'altra parte la diretta contemplazione di Dio, che era finora la particolarità dell'esperienza divina, diventa valida per tutta la concezione ampliata della vita cristiana. Come Dio stesso per Palamas è la luce che si mostra all'uomo, lo penetra, così egli deve essere l'amore, la gioia, la bontà, cioè tutta la nuova vita del cristiano. Palamas viene così a trovarsi in contrasto (di cui non è consapevole, ma che rilevano i palamiti moderni) con la scolastica occidentale, con una concezione

della «grazia increata» (*chàris àktistos*): la grazia è Dio stesso.

Gregorio libera non solo la concezione della vita cristiana, piuttosto, la fondazione intradivina da lui data allo stato di grazia gli serve anche come base per ancorare in Dio anche i rapporti esterni, che non sono quelli della grazia; vengono cioè prese in considerazione la creazione e costituzione del mondo da parte di Dio. Qui si vedono gli effetti della menzionata tradizione filosofica e teologica che vuole spiegare tutto ciò che è. Anche se Palamas inizialmente voleva adoperarla solo per la motivazione di una certa parte della realtà, essa porta poi con sé tutto il suo materiale con le sue categorie.

Quando si dice che vengono prese in considerazione anche la creazione e costituzione del mondo da parte di Dio, bisogna subito aggiungere che tutto questo viene alla visione di Dio per mostrare fino a quali ambiti si estende la capacità di Dio di uscire verso l'esterno. Non è possibile stabilire un tale distacco dalla posizione iniziale. Non risulta che il rapporto dell'uomo con Dio possa essere visto da qui in modo nuovo e che una trasmissione della conoscenza di Dio possa essere intrecciata con il tempo e con gli organi ad essa deputati. Il rapporto con Dio nella grazia resta di conseguenza uno splendido isolamento. A ciò si oppone, come sempre, l'alta considerazione della contemplazione personale immediata di Dio. La teoria di Gregorio comunque potrebbe essere ampliata anche in questa direzione, per superare così i limiti della sua impostazione attraverso la spiritualità.

2. Dottrina delle energie

Rivolgiamo ora l'attenzione alla vera e propria dottrina palamitica. Egli parte, come si è già detto, da una particolare idea dell'essere cristiano: Dio e uomo si incontrano. Cioè divengono un'unità, secondo Gregorio[12], quando il cristiano, pervaso della luce di Tabor, mosso dall'amore e pieno di beatitudine penetra nell'esistenza di Dio, e diviene egli stesso Dio[13]. Ciò non significa però che Dio e uomo diventino identici, che il deificatore e il deificato si identifichino. Gregorio spiega in due punti perché questo non avviene:

a) L'uomo non perde il suo carattere di individuo creato. Diviene tutto divino nella sua qualità, anzi Dio, ma non nella sua essenza, il veicolo puntuale, al quale la qualità aderisce, lo specchio in cui essa ed essa sola, si riflette[14].

12 Per es. *ibid.* III 200, 11s.
13 Per es. *ibid.* I 584, 21-23.
14 *Ibid.* I 570, 7-16, 21-25; 419, 10s.

b) Dio non è solo ciò che viene ad essere uno con l'uomo, anche se vale l'affermazione contraria. Poiché è vero, sì, che ci è promessa la visione di Dio secondo la frase «Diverrete partecipi della natura di Dio» (2 Pt 1,4), che si è sempre avverata nella storia della Bibbia e della chiesa, ma d'altro canto è certo che Dio non si può afferrare, nessuno l'ha mai visto. Ambedue i punti hanno lo stesso peso: la trascendenza ineliminabile di Dio e la realtà della unione con Dio. Questo contrasto deve quindi avere le sue radici come *differenza in Dio stesso*. Dio è la luce di Tabor, la grazia, il nuovo essere che il cristiano può esperimentare, ma egli è al tempo stesso invisibile, al di sopra di ogni esperienza, non partecipa alla vita del cristiano; e allargando questo pensiero all'insieme del rapporto di Dio con il mondo: Dio è ciò che dà essenza alle cose, le forma e le mantiene in vita, ma riposa completamente isolato in se stesso. Nella terminologia classica del palamismo troviamo: Dio è al tempo stesso *energie* (*enérgeia*) e *sostanza* (*ousía*). Questa differenziazione ha una realtà simile a quella delle ipostasi trinitarie.

La diversità di *ousía* e *enérgeia* significa che Dio per definizione è contemporaneamente relazione con l'esterno (*schésis prós ti*) e si trova all'esterno di questa relazione. Deve essere «divinità inferiore» (*theótes hypheiméne*) e «sostanza superiore» (*ousía hyperkéimene*)[15]. Superiore significa che non ha contatto con il mondo, quindi non ci sono concetti comuni, nemmeno analoghi per i due poli; e neppure l'esperienza diretta può arrivare fino a lì. Rimanendo nelle nostre categorie temporali dovremmo dire che Dio non esiste nel suo essere – un'affermazione, questa, che annulla in fondo il nostro discorso, non Dio. Egli è in una perfezione, di fronte alla quale ogni altro essere non è. Accanto al suo isolamento in quanto sostanza, c'è il suo rapporto col mondo in qualità di energia[16], cioè di «divinità inferiore». Gregorio esprime con questo termine là grazia divina, la vita, la bontà, la pietà, l'immutabilità, la divinità, la creazione, la provvidenza e la volontà. Questo elenco mostra che Gregorio riassume con «energie» due tipi di cose: ciò che Dio *è* e ciò che *fa*.

Nell'accostamento di questi due tipi di tesi e di spiegazioni nel sistema di Palamas, si rispecchiano le due tradizioni a cui abbiamo già accennato, quella neoplatonica e quella biblica. Esse hanno però un'importanza impari: le categorie filosofiche sono decisive, quelle bibliche non vengono riflettute direttamente, agiscono solo nascostamente come fattori che minacciano di esulare dal quadro costruito, ma che poi vengono ripresi e spianati in tempo.

[15] *Ibid.* 306, 18-20.
[16] *Ibid.* II 79, 11.

Per la sua definizione di energie come ciò che Dio è, Palamas si pone nel campo d'influenza del platonismo e della sua continuazione neoplatonica. Egli riprende il tentativo di interpretare la molteplicità di ogni essere come un tutto ordinato e motivato, dove si affermava che tutte le cose mutevoli sono formate da un mondo di strutture (idee) esistenti indipendentemente, immutabili, che a loro volta vengono tenute insieme da un'unica istanza unificatrice (il bene, l'uno). Palamas definisce come una di tali strutture invariabili il divino che compare nel mondo, che dà forma ai cristiani e mantiene l'essere e l'ordine di tutta la realtà: la luce di Tabor, la vita, la bontà, la ragionevolezza, ecc. Però egli modifica il quadro platonico perché non può, sotto l'influenza della Bibbia, comprendere le strutture divine come istanza intermedia tra l'uno, Dio e il mondo[17]; al di fuori di Dio non esistono per lui che le singole cose create. Le strutture eterne, le energie devono quindi rientrare nell'unità divina, devono essere esse stesse Dio[18].

Una volta chiarita questa necessità, Palamas definisce il rapporto tra divinità superiore isolata e strutture formatrici del mondo come quello di una essenza (*ousía*) e dei suoi attributi (*idiómata*)[19]; gli attributi sono peculiari[20] di questa essenza e con ciò la caratterizzano[21] e permettono di chiamarla specificamente così[22]. Cioè Dio è divino, saggio, buono, misericordioso, immutabile in eterna perfezione autosufficiente.

Questi attributi di Dio continuano però a contenere la funzione di strutture, che impongono forma ai cristiani e al mondo. Come il sole è luce, con o senza presenza di oggetti, e rischiara il mondo se questo è a portata dei suoi raggi, così Dio è in se stesso divino, saggio, luce, ecc. e questi suoi attributi possono passare ai cristiani e al mondo[23]. E come la terra prende sempre soltanto una parte della luce che il sole possiede, così il mondo, l'uomo, può soltanto avere parte (*metéchein*)[24] alla divinità, saggezza, luce che caratterizzano Dio in infinita pienezza. Nei suoi attributi è il capitale eterno utilizzato in ciascuna partecipazione ed è grazie a decisione della volontà divina che esiste una tale partecipazione.

È chiaro dove sia il punto di contrasto di questa immagine di Dio

[17] Così respinge esplicitamente la dottrina platonica delle idee, *ibid.* I 677, 9-11; cfr. anche 381, 26s.; PG CL 1124 Ds. 1125 As.

[18] *Opere* II 79, 11.

[19] *Ibid.* 336, 7-9.

[20] οὐσιωδῶς (sostanziale), *ibid.* 334, 30.

[21] *Ibid.* 187, 2-4.

[22] *Ibid.* III 42, 16s.

[23] *Ibid.* II 79, 8-11.

[24] *Ibid.* III 201, 24ss.; 417, 9.

con quella della Bibbia, perché questa parla di un Dio che agisce, non di un Dio che costituisce l'istanza eterna nella quale l'ordine del mondo e il compimento della vita umana preesistono immutabili.

Palamas conosce anche questo altro punto di partenza e ne tiene conto nella sua seconda definizione di energie: esse sono le azioni di Dio. Ciò che dà esistenza e ordine al mondo e porta ad un fine la vita cristiana viene ad essere quindi un atto di volontà, movimento (*kínesis*)[25], in cui si pone consapevolmente qualche cosa di nuovo. Cioè il rapporto tra essenza e attributi in Dio deve essere compreso come il rapporto di una persona con le sue azioni. Si potrebbe pensare però che così non si può più affermare la superrelazionalità dell'essere in opposizione ai contatti energetici esterni, poiché è proprio il soggetto dell'azione che viene in contatto con l'esterno. Invece Palamas continua ad affermare la possibilità di questa contraddizione. Allo stesso tempo però sembra essere conscio dell'obiezione che gli si può fare e cerca di attenuare il contrasto. Egli spiana il carattere delle energie come contatti divini con l'esterno, di modo che l'essenza divina in ogni caso è protetta da un contatto con il mondo.

Per raggiungere ciò definisce le energie in modo tale che esse escludano una trasformazione, una nuova posizione. Certo, l'azione è movimento, ma il movimento significa trasformazione quando si riferisce a oggetti temporali che esistono in un certo momento e in un altro non esistono più, che ora sono così, e poi sono diversi. La creazione, per esempio, dà al mondo il suo essere e l'apparizione della luce di Tabor, la deificazione, fa del cristiano una «nuova creatura».

Queste azioni mirano a un punto preciso, sono «dirette», come dice Gregorio seguendo l'Areopagita[26] e toccano il soggetto dell'azione solo in quanto lo introducono in relazioni prima ancora inesistenti. Per questo Palamas le esclude dal rapporto con ciò che è temporale, le stacca dai loro oggetti e dichiara che esse non puntano a uno scopo, ma sono indirette, a «forma di spirale»[27]. Ben inteso, continuano a essere movimenti, ma movimenti che disegnano in Dio infinite figure spiraliformi[28], un'illuminazione eterna, creazione, ecc. Devono, sì, essere contatti di Dio con l'esterno, ma senza antipolo, «relazioni arelazionali», per citare il paradosso usato da Gregorio[29].

Beninteso, non mirano più a un'opera, ma sono fine a se stesse in Dio; le si può chiamare «opere», ma appunto non opere create, ma

25 *Ibid.* II, 337, 17.
26 εὐθύς, *ibid.* 80, 26-28
27 ἑλικοειδής, *ibid.* 80, 27-81,1.
28 κινήσεις αἴδιοι, *ibid.* 80, 24s.
29 σχέσεις ἄσχετοι, *ibid.* I 641, 11.

eterne[30], che procedono ininterrottamente da Dio[31] in necessità «naturale», come di «procreazione»[32] e esistono solo in questo loro nascere, senza mai raggiungere un'esistenza indipendente, paragonabili alla luce che irradia dal sole e al calore che nasce dal fuoco[33].

Può Dio in queste condizioni agire nel tempo? È possibile che uno dei movimenti a spirale diventi diretto, che punti su determinati oggetti e una delle relazioni arelazionali può divenire reale? Palamas non vede alcuna difficoltà, rimanda semplicemente alla volontà divina. Questa è per lui l'istanza che «rende utilizzabili» certe irradiazioni eterne naturali per determinati scopi temporali[34]; usa ad esempio l'eterno movimento di creazione per creare il mondo[35]. Per quanto riguarda il tempo, si può addirittura dire che questi processi in Dio sono solo la condizione, la possibilità (dýnamis), che diventa avvenimento reale soltanto attraverso decisioni di volontà[36], sebbene in realtà il movimento del tempo non sia che un sottoprodotto derivato da quello infinito e eterno.

Questo pensiero non è nuovo; non erano simili le conseguenze a cui si arrivava dalla concezione delle energie nell'ambito della prima linea di tradizione, in cui gli attributi di Dio erano concepiti come le condizioni eterne dei rapporti esteriori temporali, prodotti ogni volta dalla volontà divina? La visione statica delle energie era alla base di questa linea di tradizione proveniente dalla dottrina platonica delle idee. Nella seconda tradizione, quella biblica, invece, ciò si raggiunge solo con una particolare interpretazione. Arrivati a questo punto, fatti diversi tra loro come il Dio che appare come luce, che è buono, misericordioso, immutabile,vive, crea, valgono indifferentemente come «energie».

L'unico problema che complica le cose in questo sistema è la volontà di Dio che, come ultima istanza portante delle strutture eterne in contatto col preciso momento nel tempo, rappresenta l'ultima breccia della «tradizione dell'attività» della Bibbia. Palamas vede il problema e fa della volontà divina, senza differenziare, una delle energie: «Dio, che agisce attraverso la sua volontà, cioè attraverso l'infaticabile energia non sottoposta al tempo»[37]. Questa citazione mostra chiaramente ciò che succede nella dottrina delle energie di Palamas: la parola di Dio, nella tradizione biblica quintessenza della sua spontaneità sovrana per-

[30] ἔργα αἴδια, *ibid.* II 112, 6.
[31] *Ibid.* 127, 9.
[32] *Ibid.* 129, 27.
[33] *Ibid.* 129, 77-130, 1; I 633, 6ss.
[34] Χρῆσθαι, *ibid.* III 453, 20s.
[35] *Ibid.* II 112, 4s.
[36] *Ibid.* I 663, 16-18; III 442, 11-14.
[37] *Ibid.* II 159, 10-12.

sonale che si può chiamare anche volontà, viene fatta rientrare, attraverso la nuova interpretazione di questo concetto, nell'essere eterno immutabile di Dio.

Questo spostamento è già previsto nella posizione di base del sistema di Palamas, poiché Gregorio fa, sì, dell'esperienza mistica, al cui servizio inizialmente sviluppa la sua teoria, il punto di partenza della teoria sottomettendola a un'interpretazione biblica, però entro questa interpretazione sistematica avviene lo spostamento fondamentale delle categorie. Il fatto che Dio da un lato sia visibile, dall'altro invisibile, nella Bibbia veniva descritto come un tenersi nascosto o lasciarsi vedere (nel senso di accondiscendere). Si tratta quindi di atti personali, mossi da volontà, che Dio decide ogni volta indiscusso anche nel caso che essi lo vincolino, perché tale vincolo è un'espressione della sua libera volontà. Ciò non significa che l'uomo non lo possa comprendere, ma solo che i limiti si trovano nel suo essere creatura, non in una differenza all'interno di Dio stesso. Palamas però toglie a queste tesi bibliche il carattere personale distribuendo i due poli libertà e vincolo ai due modi dell'essere divino. Da ciò consegue che Dio anche quando si rivolge al non divino è sempre contemporaneamente estraneo e al di sopra della sua attività, e ciò funziona per la sua essenza prima.

Una volta poste le tesi in questa direzione, l'aspetto biblico ritorna nel momento in cui Palamas definisce le energie come attività di Dio. Qui ci sarebbe la possibilità di correggere una rotta sbagliata, poiché da qui si potrebbe negare la diversità di essenza e attributi, la concezione di un Dio che è essenzialmente distaccato in tutti i suoi rapporti con l'esterno, se Gregorio ne tirasse le conseguenze per il soggetto dell'attività. Invece teme le conseguenze, mette anche l'agire sullo stesso livello degli altri attributi dell'essenza divina. Le teme non solo in vista di Dio, la cui perfezione sarebbe così guastata, ma anche dell'interesse della creazione, perché un Dio mutevole non potrebbe essere attendibile e fidato. Non viene alla superficie il pensiero biblico della fiducia nel senso di fedeltà invece che di essenza immutabile.

Ma queste sono obiezioni che i contemporanei di Palamas non sollevarono. Criticarono invece, ed è questa ancor oggi la critica fondamentale dei teologi cattolici romani, il fatto che la sua concezione non permette più di comprendere Dio come Uno, perché una divinità «superiore» e una «inferiore» sono appunto più di una. Senza entrare nel merito delle singole argomentazioni di Gregorio, bisogna dire che è realmente difficile non considerare le energie come sottoistanze indipendenti quando si vuole con la loro esistenza proteggere l'essenza divina dal contatto con l'esterno.

Palamas rimandava i suoi oppositori alla dottrina della Trinità[38]. In essa la tradizione ecclesiastica normativa aveva accettato una distinzione in Dio, che non metteva in pericolo l'unità, ma aveva anzi constatato che questa unità poteva essere compresa soltanto attraverso la divisione trinitaria.

3. Dottrina della Trinità

Questo discorso, come in generale tutta la questione delle energie, porta a chiederci se Palamas volesse sostituire con le energie la dottrina tradizionale della Trinità. La distinzione in essenza e attributi in Dio doveva subentrare al posto della distinzione in tre persone? Gregorio avrebbe respinto questo pensiero: Dio è per lui essenza e energie e al tempo stesso Padre, Figlio e Spirito[39]. La Trinità era per lui oggetto di profondissima venerazione.

Però l'importanza di questi due tipi di distinzioni interne nella sua dottrina è diversa. La differenziazione in essenza e energie venne sostenuta perché, solo sulla base di questa l'esperienza della deificazione e della creazione poteva divenire esperienza di Dio; era quindi conseguenza della funzione che Dio adempie di fronte al non divino. L'essere divino messo così in alto doveva esserne parte in quanto egli può esteriorizzarsi, svolgere funzioni; ciò vale anche per l'essenza da intendere come sfondo negativo del rapporto esteriore, come motivo segreto dell'unità, come soggetto attivo soprarelazionale.

Palamas esclude questa impostazione «funzionale» che spiega l'essere con la manifestazione di esso, con l'azione. Padre, Figlio e Spirito *sono* semplicemente, appartengono alla vita interna di Dio e non hanno niente a che vedere con i suoi contatti con l'esterno. E non possono averne, perché appartengono, secondo la dottrina classica della Trinità, al livello dell'essenza divina e questa si definisce per Palamas appunto con l'essere al di là di tutti i rapporti di Dio col mondo. Non ha quindi senso affermare che l'una o l'altra delle persone agiscono in un modo particolare, come tradizionalmente si dice che lo Spirito è particolarmente legato alla vita cristiana. La forma di questa, la deificazione, è compito delle energie e se è necessario porre dietro ad esse l'essenza divina, ciò non succede secondo la Trinità, ma secondo l'unità. Lo stesso si può dire per il campo riservato tradizionalmente al Figlio, anche se qui Palamas ha difficoltà a integrare la tradizione cristologica[40].

38 *Ibid.* III, 152, 11ss.; v. anche 85, 13ss.; 109, 19s.

39 PG CL 1173 B.

40 Cfr. *Opere* III 360, 7, e inoltre l'intero capitolo.

Se è però escluso che Padre e Figlio e Spirito si manifestino nel mondo, vuol dire che il sapere della loro esistenza prevede un approccio indipendente dall'attività energetica divina. E realmente Palamas l'imputa a dirette informazioni attraverso l'essenza divina altrimenti inaccessibile. Trova queste informazioni per lo più nei testi biblici su Padre, Figlio e Spirito.

Questa tesi chiarisce finalmente che cosa rappresenti il pensiero di Palamas. Inizialmente era la dottrina della Trinità che doveva spiegare come deve essere Dio, se è veramente presente nella storia della redenzione, se il Figlio divenuto uomo e rimasto Dio può redimerci (Atanasio), e il fatto che solo se lo Spirito è Dio è in grado di creare la nuova vita del cristiano (Basilio). Questa argomentazione direttamente parallela a quella delle energie implicava però, ed è la cosa più importante, che le grandezze comprese come Dio devono essere allo stesso livello dell'essere divino, altrimenti non possono svolgere le funzioni che spettano loro. Qui non possono esistere una divinità superiore e una inferiore definite in opposizione all'essenza divina stessa. E non ce n'è bisogno perché la libertà di Dio viene intesa come categoria *personale* che caratterizza da sola il suo agire, non come parte dell'essere che si tiene al di fuori dell'azione. Perciò Dio nella sua essenza, cioè nelle persone della Trinità, può entrare in contatto temporale senza che rimanga una riserva soprarelazionale.

Palamas sostiene una tale riserva. Per lui è impossibile pensare in rapporto con il tempo una cosa che sia sul livello dell'essenza divina, perché la sopratemporalità è espressione della libertà di Dio. Qui gli viene in aiuto la dottrina delle energie: essa permette di ancorare i contatti esterni in Dio stesso, ma lascia inaccessibile l'essenza e quindi anche la trinità. La caratteristica della concezione palamitica delle energie nell'insieme dell'evolversi della teologia cristiana è il fatto che il tentativo di vedere fondata nell'essenza divina la vita cristiana, e con essa tutti i contatti di Dio con il mondo, corrisponde a un passo indietro nello sviluppo della dottrina classica della Trinità.

IV. *Opere*

Gli scritti di Palamas, di cui non esiste un'edizione completa, si dividono in tre gruppi: i trattati di teologia sistematica, tra i quali bisogna mettere anche la maggior parte delle lettere, i trattati religiosi e le omelie. Il più importante è il primo gruppo.

Dei suoi scritti sul tema della spiritualità merita di essere menzionata la *Vita di San Pietro dell'Athos* (PG CL 996-1040) che scrisse durante

il primo soggiorno sul monte sacro. Le *Omelie* (la maggior parte di esse si trovano in PG CLI 9ss[41]) risalgono agli anni in cui era metropolita di Tessalonica; in accordo con la situazione concreta in cui scrisse Palamas ritorna qui su temi appartenenti all'intera tradizione della Chiesa, temi che non hanno alcuna importanza nel suo sistema teologico.

I primi scritti di teologia sistematica di Palamas riguardano la questione dogmatica che preoccupava più di ogni altra gli scrittori bizantini da secoli: se lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio o soltanto dal Padre. Gregorio dedicò a questo argomento (intorno al 1335) i due *Trattati apodittici* e il trattato *Contro Bekkos* (ed. Chrestou, vol. I, 23ss). Con le Triadi, i *Libri scritti in difesa degli esicasti* (1338-1341) iniziò lo sviluppo della dottrina delle energie, concepita in un primo momento ancora come apologia delle pratiche esicaste, e in seguito elaborata come sistema autonomo (ed. Chrestou, vol. I, 359ss. e Meyendorff). Nel frattempo (1341) si veniva a sapere la risposta ufficiale dei monaci dell'Athos alla dottrina di Palamas, con la pubblicazione dell'*Hagioreticus Tomus* redatte da lui stesso (pubblicato più volte, di facile consultazione in PG CL 1225-1236). La critica, che venne da varie parti, indusse Gregorio a scrivere una grande quantità di testi apologetici, tra i quali nominiamo i tre *Libri antirrhetici contro Acindino* (1342/3) (inediti), i sette *Discorsi contro Acindino* (1343-4) (ed. Chrestou, vol. III) e i quattro *Trattati contro Gregoras* (1356-58) (inediti), accanto ai numerosi *Trattati minori* e alle *Lettere* (ed. Chrestou, vol. II). Una posizione speciale occupano i *Physica, theologica moralia et practica Capita* (PG CL 1121-1226) scritti probabilmente a quarant'anni, un'opera nella quale cerca di trattare dal punto di vista teologico l'intero mondo reale in una forma enumerativa e divulgativa, dove, più elencando che integrando, espone per il lettore una gran quantità di materiale scientifico filosofico e teologico tradizionale.

V. *Influsso successivo*

Dopo il primo frenetico successo venne ben presto l'oblio quasi completo. Nei secoli quattordicesimo e quindicesimo la maggior parte dei rappresentanti ufficiali della Chiesa greca erano suoi seguaci e la sua dottrina fu adottata successivamente anche nelle altre Chiese ortodosse; poi, per quasi mezzo secolo, il suo nome pronunciato nella liturgia rimase l'unica traccia di quel Padre della Chiesa dapprima così ac-

[41] Il resto è stato pubblicato da Sophokles Oikonomos, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι, Atene 1861.

clamato. Quasi nessun teologo parlò più del sistema palamitico fino agli anni tra le due guerre mondiali. Gli scritti del vescovo bizantino furono riscoperti in quel momento e iniziò in breve tempo una rinascita del palamismo che si estese ai più vasti campi della teologia ortodossa di tutti i paesi, rendendo questo autore anche un personaggio del dialogo ecumenico. In testa al gruppo di scopritori erano i teologi russi (in esilio) Vladimir Losskij e Johannes Meyendorff. A Meyendorff si deve l'immagine di Palamas che si ha oggi nell'ortodossia, nel «neopalamismo», creata nella biografia che egli scrisse, e fu Meyendorff a mettere a disposizione di lettori e specialisti con la pubblicazione e traduzione delle Triadi la prima edizione critica di un'opera di Palamas. Poco tempo dopo Panagiotes Chrestou iniziò l'edizione completa, di cui è giunta a pubblicazione solo la metà.

Il *neopalamismo*, come lo presenta Meyendorff nella massima compiutezza sistematica, sostiene il sistema di Palamas con una visione di carattere moderno personalista e esistenzialista. Secondo questa concezione Palamas sviluppa nella sua dottrina delle energie un «esistenzialismo cristiano» che permette di comprendere Dio come *persona* che si esprime in «atti personali liberi» e si allontana così dalle teorie «esistenzialiste» secondo le quali Dio è solo un essere chiuso in sé[42]. Il neopalamismo cerca dunque di riprendere la linea della tradizione biblica che il sistema di Gregorio aveva immesso nelle categorie neoplatoniche e portato a una rigidezza ontologica. Ci si può chiedere se valga la pena di raggiungere questo risultato interpretando «a rovescio» una teoria della tradizione; resta comunque il fatto che questo interesse di base accomuna gli eredi del vescovo bizantino e i teologi delle altre confessioni cristiane.

42 Meyendorff, *op. cit.*, pp. 293-308.

Bibliografia

1. *Opere*

Sono apparsi finora tre dei sei volumi in cui è stata pianificata l'edizione integrale delle Opere di Gregorio Palamas:

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, a cura di P. Chrestou, Thessaloniki 1962ss., con introduzione in greco moderno ai singoli scritti.

Singole opere, in parte ridotte, in: Migne, Jacques Paul, *Patrologia Graeca* (PG), CL 909 Ass.; CLI 763ss.

Altra edizione e traduzione in francese delle Triadi (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων), a cura di J. Meyendorff, *Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959, 1973[2] (Spicilegium sacrum Lovaniense, 30-31).

2. *Letteratura secondaria*

Esposizione ortodossa classica della vita e della dottrina di Palamas :

Meyendorff, Jean, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia 3).

Esposizione cattolica:

Jugie, Martin, *Palamas, Grégoire* e *Palamite (controverse)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, pp. 1735-76 ; pp.1777-1818.

Sulla spiritualità in genere e sulla pratica dell'esicasmo:

Beck, Hans-Georg, *Humanismus und Palamismus*, in *Rapports des XII. Congrès International des Etudes Byzantines* (Ochrid 1961), Ochrid/ Belgrad 1961, pp. 63-82.

Gunnarsson, Hakan, *Mystical realism in the early theology of Gregory Palamas: context and analysis*, Goteborg 2002.
Hausherr, Irenäus, *La Méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927 (Orientalia Periodica, vol. IX-2, 36).
Lemaitre, J. – Roques, R. – Viller, M. – Daniélou, J., *Contemplation*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II, pp. 1762-1911.
Podskalsky, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977 (Byzantinisches Archives 15).

Domande sul concetto di Dio in Palamas :

Savvidis, Kyriakos, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997.
Schultze, Bernhard, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, in «Ostkirchliche Studien» 24 (1975), fasc. 2/3, pp. 105-135.

Sul rapporto tra la dottrina delle energie e la Trinità, sullo sfondo della tradizione greco-bizantina:

Wendebourg, Dorothea, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980 (Münchn. Monogr. aus der hist. u. syst. Theol. 4).

Sul pensiero retrostante della filosofia greca e della teologia patristica:

Ivánka, Endre v., *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (tr. it. *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1992).

TOMMASO DE VIO CAIETANO

(1469-1534)

di

Ulrich Horst

Nella carriera accademica di Caietano e nei suoi incarichi ecclesiastici di generale dell'ordine, cardinale, legato del papa, si manifestano in modo esemplare i numerosi problemi, le correnti e le innovazioni che caratterizzano in maniera inconfondibile il periodo di trapasso dal tardo medioevo al secolo della Riforma.

I *Commenti alla Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino scritti da Caietano diventano il modello di studio del testo fondamentale dell'Aquinate, che a poco a poco viene a prendere il posto delle tradizionali *Sentenze* di Pietro Lombardo. Senza questo sviluppo, che determinò un considerevole ampliamento e approfondimento del materiale didattico, sono quasi impensabili le future scuole teologiche, per esempio le università cattoliche della penisola iberica. Ma non fu soltanto questa innovazione metodica che mise le basi della fama del domenicano; non meno importante si rivelò la sua disponibilità ad assumere la guida della discussione spirituale delle questioni caratteristiche agli inizi dell'era moderna.

Un momento di somma importanza nella storia universale fu l'incontro di Caietano con Lutero nel 1518 a Augusta, dove i due personaggi presero coscienza del nuovo movimento religioso e delle gravi differenze tra le due dottrine. Gli incarichi diplomatici al servizio di vari papi, il prender parte alla motivazione teorica e all'introduzione pratica del rinnovamento cattolico, lo studio approfondito della Bibbia e numerose teorie particolari, che suscitarono vive proteste anche tra i suoi colleghi, che furono però fonte di preziosi impulsi, fanno di Caietano una figura di grande rilievo nei primi decenni del Cinquecento. Fin nell'epoca moderna rimase un teologo importante per l'autorità di

cui godette nella tradizione di scuole influenti e per il ruolo che ebbe nella neoscolastica[1].

I. *Vita*

Jacopo de Vio nacque nel 1469 a Gaeta nel Regno di Napoli[2]. Si chiamò più tardi Caietano dal nome della sua città. La città di Padova, dove cominciò a studiare nel 1491, ebbe grande importanza per la sua futura attività scientifica e per il suo metodo. Lì conobbe le correnti tardomedievali scotistiche e averroistiche[3], mentre contemporaneamente acquistava sempre più importanza il tomismo. Nel 1490, su iniziativa del senato di Venezia, si stabilì di affidare a un domenicano l'incarico di insegnare la teologia di Tommaso d'Aquino all'università. Il generale dell'Ordine nominò nel 1493 Caietano magister di teologia nel collegio domenicano; poco tempo dopo venne integrato nell'università. In questo periodo scrisse il *Commento* (inedito) alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e al trattato *De ente et essentia* dell'Aquinate. Il duca di Milano Ludovico il Moro lo nominò nel 1497 professore all'università di Pavia con l'incarico speciale di seguire la dottrina di Tommaso d'Aquino nelle sue lezioni. Il ritorno alla *Summa Theologiae* – non fu il primo – ebbe conseguenze eccezionali per lo sviluppo della teologia sistematica nel secolo XVI. Nel 1501 Caietano fu eletto procuratore generale dei domenicani e contemporaneamente professore all'università romana, poiché non si voleva sacrificare all'incarico amministrativo il suo grande talento scientifico. La nomina nella città centrale della Chiesa significò per lui una prima importante svolta della sua carriera accademica; presto gli furono affidati alti uffici nell'ordine e al servizio del papa, incarichi che lo misero in stretto rapporto con le correnti politiche e spirituali della preriforma. Sicuramente sentì questi compiti pratici e incarichi diplomatici come un grave onere sul suo lavoro scientifico, anche perché era di debole costituzione. Ma la sua grandezza si manifesta specialmente nel fatto sorprendente che seppe unire

1 Cfr. Martin Grabmann, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte der Thomistenschule*, in «Angelicum» 11 (1934), pp. 547-560.

2 Per la biografia di Caietano v. Marie-Joseph Congar, Bio-Bibliographie de Cajétan, in «Revue Thomiste» 39 (1934/35), pp. 3-49. Josef F. Groner, *Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit*, Fribourg-Louvain (ed. Nauwelaerts) 1951. Jared Wicks, *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy*, ed. and translated by Jared Wicks, Washington 1978, pp. 3-46. Tutt'ora validissimo: J. Quétif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. II, Paris 1721, 14a-21a.

3 Cfr. ad esempio Antonio Poppi, *Causalità e infinità nella Scuola Padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1966.

teoria e prassi e che prese spesso le missioni di politica ecclesiastica come occasione per redigere opere teologiche. Come vedremo in seguito, il suo incarico diplomatico più importante, il viaggio in Germania, ebbe massima influenza su oggetto e metodo del suo lavoro degli anni seguenti. L'esperienza fatta e la riflessione vengono ad unirsi e a permeare l'una l'altra in maniera sorprendente. Caietano sicuramente non era per carattere e educazione un diplomatico, ma ciò si rivelò essere piuttosto un vantaggio. Evidentemente vide presto che la maggior parte dei problemi del secolo erano di natura religioso-teologica e non si potevano risolvere soltanto con i mezzi tradizionali della politica della Chiesa.

Ai primi anni romani risale una serie di scritti brevi, per la maggior parte di contenuto pratico, in risposta a questioni che gli erano state poste. Abbiamo anche alcune prediche importanti che Caietano tenne in presenza di Alessandro VI e Giulio II. Esse ci danno un'immagine plastica della graduale connessione della scolastica tomistica con i nuovi temi e le nuove espressioni del Rinascimento[4]. Nella primavera del 1507 fu pubblicato il commento alla prima parte della *Summa Theologiae*, testo di somma importanza dal punto di vista del contenuto e del metodo.

L'elezione di Caietano nel 1508 a maestro generale dell'ordine ebbe conseguenze non solo per il lavoro immediato, come il ritardo nella pubblicazione dei commenti, ma segnò anche l'inizio di una nuova fase della sua attività, al centro della quale vennero a trovarsi i grandi temi della disputa sulla costituzione ecclesiastica nata dal conciliarismo del tardo medioevo. La sua attività di generale anticipò aspetti importanti della sua futura attività nell'ambito della Chiesa: la riforma di una comunità religiosa attraverso l'importanza data alla *vita communis* e allo studio tradizionalmente praticato dall'ordine. Particolare rilievo venne dato alla predica[5]. Creando le condizioni organizzative necessarie per i corsi di studio, Caietano si trovò ad essere, anche se indirettamente, uno dei fautori della rinascita del tomismo spagnolo, che avrà il suo centro dal 1530 a Salamanca, dove Francesco di Vitoria porrà le basi per il moderno diritto internazionale. Anche l'invio dei primi missionari domenicani in America è da attribuire a lui[6].

Nelle controversie sulla concezione gallicana conciliarista del supremo ufficio ecclesiastico, che si accesero durante il tentativo di un conci-

[4] Cfr. Jared Wicks, *Thomism Between Renaissance and Reformation: the Case of Cajetan*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» 68 (1977), pp. 9-31.

[5] Gabriel Löhr, *De Caietano reformatore Ordinis Praedicatorum*, in «Angelicum» 11 (1934), pp. 593-602.

[6] Cfr. Benno Biermann, *Die ersten Dominikaner in Amerika*, in «Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft» 32 (1947/48), p. 59.

lio a Pisa (1511), Caietano intervenne in un primo momento come generale dell'ordine chiedendo ai suoi domenicani di non partecipare al *Conciliabulum* e di opporgli resistenza. Ma non si limitò a esercitare un'attività giuridico-disciplinare. Entrò nel merito della disputa con il suo *Tractatus de comparatione auctoritatis papae et concilii* che da allora vale come l'espressione classica di una ecclesiologica rigidamente orientata verso il papato[7]. Questo scritto ebbe come conseguenza una famosa controversia con l'università di Parigi che durò fino al 1513[8]. Anche questo caso conferma ciò che è detto sopra: scritti importanti di Caietano nacquero come risposte a questioni attuali o avvenimenti di politica ecclesiastica. Ma spesso essi superano considerevolmente la situazione concreta, per elevare su un livello più generale l'argomento del contrasto occasionale.

Durante il Concilio Laterano V (1512-1517) Caietano pronunciò un discorso importante, che mostra fin a che punto egli appartenesse al movimento di riforma della Chiesa[9]. La sua partecipazione teorica e pratica alle esigenze tempo meriterebbe uno studio particolare.

Il 1° luglio 1517 Caietano fu nominato cardinale. Questa distinzione ad opera di Leone X è da mettere in collegamento con il domenicano Giovanni Torquemada (morto nel 1468), il grande esponente dell'ecclesiologia papale del secolo XV. Ne è prova la circostanza che egli come il Torquemada ricevette la chiesa titolare di San Sisto. Nessuno poteva ancora sapere che il papato avrebbe avuto presto bisogno veramente di un difensore della chiesa e dei suoi uffici. E nessuno sapeva che cosa stava per avvenire quando il cardinale iniziò il suo viaggio che doveva condurlo alla dieta imperiale di Augusta (1518), durante la quale si dovevano discutere la crociata contro i turchi, la questione boema e l'imminente elezione dell'imperatore. Nemmeno Caietano poteva immaginare che nella città dei Fugger avrebbe avuto luogo un incontro drammatico, le cui conseguenze avrebbero dovuto turbare tutta la Chiesa. Non si sa con sicurezza se egli fosse stato informato prima di partire per la Germania delle misure prese a Roma contro Lutero. Il 23 agosto il papa lo incaricò con un breve di citare in giudizio Lutero e, nel caso questi non avesse ritrattato le sue tesi, di arrestarlo e farlo portare a Roma[10]. Su intervento di Federico di Sassonia, i cui desideri non potevano

[7] *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, ed. V.M.I. Pollet, Roma 1936.

[8] Cfr. Olivier de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Du Cerf, Paris 1965.

[9] Il testo è stato stampato in Nelson J. Minnich, *Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council*, in «Archivium Historiae Pontificiae» 7 (1969), pp. 239-241.

[10] Cfr. Paul Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Roma 1905, p. 55.

essere trascurati dalla curia per motivi politici (elezione dell'imperatore), Lutero doveva essere sottoposto a un interrogatorio al quale, nel caso di ritrattazione, avrebbe fatto seguito l'assoluzione. A tutti i partecipanti era chiaro che al legato era stato affidato un incarico quasi insolubile: la questione Lutero doveva essere portata a termine secondo la volontà di Roma, però contemporaneamente non si poteva rischiare di irritare il principe a causa dei progetti relativi all'elezione dell'imperatore. Conformemente alla situazione delicata e alla sua natura di teologo coscienzioso, Caietano non volle concludere l'incontro con un semplice ordine, ma con opera di convinzione e confutazione, ragione per cui si preparò seriamente al dibattito. Tra il 15 settembre e il 29 ottobre 1518 redasse quindici trattati in cui mise in risalto in forma oggettiva e non polemica i punti fondamentali di divergenza[11]. Il cardinale li scrisse probabilmente allo scopo di approfondire personalmente la materia.

L'incontro dei giorni 12/14 ottobre che, per le ragioni dette, la curia vedeva come interrogatorio «paterno» – Caietano non aveva l'incarico di condurre un dibattito teologico – divenne invece una vera e propria disputa, perché il cardinale, come mostra il suo interesse per le tesi contestate, era disposto ad ascoltare Lutero. La questione delle indulgenze, il rapporto tra supremo magistero e Bibbia, il problema del dogma e dei sacramenti sono i temi decisivi, in occasione dei quali si manifestarono le differenti posizioni[12]. Il risultato più importante della disputa di Augusta per lo sviluppo della Riforma e per Lutero fu probabilmente il fatto che questi si rese definitivamente conto della differenza tra le due posizioni. Senza l'oggettività e la perspicacia di Caietano, che sapeva ascoltare e giudicare, ciò non sarebbe stato possibile.

Anche per il cardinale l'incontro con Lutero ebbe il carattere di un'esperienza chiave. A partire dall'incontro di Augusta si occupò incessantemente delle condizioni e delle basi della nuova dottrina e delle questioni pratiche della Riforma nelle regioni tedesche. Appena trovò il tempo necessario, dopo numerose perizie e dopo aver completato il commento della *Summa*, si dedicò dal 1527 principalmente a studi esegetici. Dopo aver capito a Augusta che una delle radici più importanti della nuova dottrina era mettere in questione il primato papale, egli

[11] Cfr. Gerhard Hennig, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart 1966, pp. 45-47.

[12] Cfr. Gerhard Hennig, *op. cit.* (nota 11). Kurt V. Selge, *Die Augsburger Begegnungen von Luther und Cajetan im Oktober* 1518, in «Jarhbuch der hessischen kirchengeschichtilichen Vereinigung» 20 (1969), pp. 37-54. Otto Hermann Pesch, «*Das heisst eine neue Kirche bauen.*» *Luther und Cajetan in Augsburg*, in *Begegnung* (Festschrift H. Fries), Graz 1972, pp. 645-661. Remigius Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970, pp. 27-32.

scrisse nel 1521 l'opera rivolta a Lutero *De divina institutione pontificatus Romani Pontificis*[13]. Dietro preghiera del papa scrisse un giudizio sul matrimonio di Enrico VIII d'Inghilterra.

Di solito non si parla del fatto che dopo la morte di Leone X Caietano sostenne Adriano di Utrecht e ebbe un ruolo decisivo nella sua elezione (Adriano VI). Ma un passo simile, che include un rigido programma di riforme, non sorprende affatto, dal momento che il cardinale, almeno dal periodo del Concilio Laterano V era consapevole della necessità di un rinnovamento nella Chiesa cattolica[14]. Il 10 marzo 1522 dedicò a Adriano VI l'ultimo volume del *Commento alla Summa*, finalmente portato a termine. Sarebbe un compito proficuo ricercare nelle sue opere strettamente scolastiche le idee di riforma di cui introduce la discussione. Probabilmente si vedrebbe come i problemi del rinnovamento della chiesa siano presenti in molti brani dei suoi scritti sistematici.

Anche in questo periodo Caietano ebbe incarichi diplomatici in varie missioni. Il sacco di Roma del 1527 lo colpì profondamente. Corrisponde a quella grave crisi della Chiesa di Roma il suo dedicarsi proprio in quegli anni agli studi biblici con grande fervore. Il desiderio del teologo di formazione umanistica di tornare alle fonti si collegava con la sicurezza acquisita sin dai tempi di Augusta che il rinnovamento era collegato alla Bibbia e che una delle cause della scissione era da cercare nella nuova interpretazione della parola di Dio.

Il fatto che un gruppo di cardinali, dopo la morte di Clemente VII, volle eleggerlo papa mostra che le idee della riforma erano familiari anche al collegio cardinalizio. Una grave malattia mise fine a questo progetto. Il 10 agosto 1534 Caietano morì[15]. Fu sepolto nella chiesa romana di Santa Maria sopra Minerva.

II. *L'opera*

Come già mostra l'esposizione biografica, le opere di Caietano in molti aspetti corrispondono ai problemi che egli incontrava intorno a sé e agli incarichi accademici e politici che gli venivano dati concretamente. Questa caratteristica facilmente riconoscibile, se si osserva la sua biografia, ha notevoli conseguenze quando si vuole dare alla sua filoso-

[13] Ed. Friedrich Lauchert, *Corpus Catholicorum* 10, Münster 1925, IX-XVII.

[14] Cfr. Paul Kalkoff, *Kleine Beiträge zur Geschichte Hadrians* VI, in «Historisches Jahrbuch» 39 (1919), pp. 31-72, in particolare pp. 33-39.

[15] Marie-Joseph Congar, *La date de la mort du Cardinal Cajétan. (10 août 1534)*, in «Angelicum» 11 (1934), pp. 603-608.

fia e alla sua teologia il posto giusto nell'insieme delle grandi dottrine del suo secolo e del medioevo. E si vede anche che non è corretta l'affermazione diffusa dalla neoscolastica che le teorie di Tommaso d'Aquino e Caietano sono identiche. Non si può presupporre un accordo d'insieme e dei dettagli in anticipo, senza dimostrarlo volta per volta.

Differenze notevoli, la cui importanza è stata vista solo recentemente, esistono nelle posizioni metafisiche di base, nel senso che Caietano, ad esempio, nel commento al *De ente et essentia* non comprese l'originalità della dottrina ontologica tomistica e tornò alla metafisica della sostanza di Aristotele[16]. Perciò si è parlato a ragione di un «eclissamento» dell'*esse* nella scuola tomistica[17]. Non meno interessanti sono le ragioni che hanno portato a ignorare l'importanza *dell'ipsum esse* come *actus primus et excellentissimus*. In primo luogo bisogna dire che i suoi rivali scotisti a Padova avevano avuto più influenza su di lui di quanto si fosse creduto prima. In secondo luogo, però, la sua dottrina si spiega col desiderio umanistico di tornare alle fonti della filologia classica, che non gli fece riconoscere giustamente la profonda trasformazione operata su esse dall'Aquinate.

Bisogna tenere presente questo sfondo se si vuole comprendere un'altra controversia del tempo nel suo contesto locale e oggettivo. Si tratta delle questioni, dibattute spesso aspramente tra gli averroisti dell'università di Padova nell'ultimo decennio del secolo XV, sull'unità dell'anima, sulla sua dipendenza dal corpo e sulla possibilità di una dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima umana.

Occupiamoci qui in particolare della posizione presa da Caietano, perché essa è tipica per il suo metodo, che per lungo tempo non è stato compreso veramente. Egli prese posizione su questi problemi per la prima volta in una predica tenuta alla corte del papa la prima domenica d'avvento dell'anno 1501[18]. Qui afferma esplicitamente che non è necessaria l'illuminazione attraverso la fede per dimostrare l'immortalità dell'anima nel senso stretto, ma basta l'intelletto[19]. Nel commento

[16] Cfr. Étienne Gilson, *Cajétan et l'existence*, in «Tijdschrift voor Philosophie» 15 (1953), pp. 267-286 ; dello stesso autore, *Cajétan et l'humanisme théologique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 22 (1953), pp. 113-136. Johannes Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den Klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin*, Pullach 1959, pp. 118-148.

[17] Cornelio Fabro, *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, in «Revue Thomiste» 58 (1958), pp. 443-472.

[18] *Opuscola Omnia*, Lyon 1558, t. III, 219-221. Sulla storia del problema: Maria-Hyachinthus Laurent, in *Commentaria in De Anima Aristotelis*, vol. I, ed. I. Coquelle, Roma 1938, pp. VII-LII. Ed inoltre Giovanni Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963.

[19] *Op. cit.*, 220b.

alla *Summa* (I 55) si esprime nello stesso modo[20]. L'interpretazione del *De anima* di Aristotele pubblicata nel 1510 pone invece delle difficoltà. Qui Caietano vuole raggiungere due fini: non solo dare un'interpretazione storica dello Stagirita, ma anche esporre in un momento successivo la sua opinione personale. Per lui è certo che il filosofo greco non parlò di un'esistenza propria dell'anima, così che essa non può essere senza corpo, condizione da cui poi dedurre l'immortalità. E vuole anche mostrare che Aristotele errò in questo punto. Più tardi si ebbe l'impressione che Caietano si fosse conformato alle idee di Aristotele, perché qui discute su due piani, quello dell'interpretazione storica e quello della critica del testo[21]. In verità non si allontana dalla tradizione della sua scuola, ma il problema rimane ancora non del tutto risolto. Nel *Commento alla Lettera ai Romani* del 1528 e all'*Ecclesiaste* del 1534 mette la dottrina dell'immortalità dell'anima tra le verità di fede, paragonandole esplicitamente alla Trinità e all'incarnazione. Nessun filosofo l'ha mai dimostrata[22]. Non è facile spiegare questa contraddizione, ma senza dubbio un tale scetticismo ha origine non tanto in motivi filosofici ma in difficili esperienze personali del cardinale che riguardano il sacco di Roma e lo sviluppo della Riforma. Probabilmente si tratta di un riflesso dello stato d'animo di Caietano in quegli anni difficili e non di una sfiducia generale nelle capacità dell'intelletto umano. Vale la pena mettere in luce il fatto che Caietano nel Concilio Laterano V, in occasione delle dispute sul problema dell'immortalità dell'anima, si espresse in favore dell'indipendenza della filosofia dalla teologia contro l'opinione quasi unanime dei padri lì radunati[23]. Questo esempio mostra chiaramente che Caietano era coinvolto veramente nelle dispute del suo secolo e non era un astratto teologo scolastico dedito a pensiero «sopratemporale», come suggerisce un'opinione diffusa e errata.

Per quanto questa disputa tra tarda scolastica e umanesimo possa essere stata importante nel contenuto e tipica nella forma, per Caietano e la Chiesa del tempo non ebbe il significato e le conseguenze profonde che ebbero invece i dibattiti accaniti sull'esistenza e sulla funzione dell'ufficio supremo della Chiesa, dibattiti che erano nati nel secolo prece-

[20] V. *Summa Theologiae* I 75, 6, ed. Leonina, t. V, Roma 1889, pp. 204-206; cfr. inoltre Laurent (nota 18), pp. XXIV-XXVI.

[21] Sul decorso della controversia: Etienne Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 36 (1961), pp. 163-279 e Laurent (nota 18), pp. XXXVI-LII.

[22] *In Epistolas Pauli*, Venezia 1531, fol 28^r (su 9, 21-23). *In Ecclesiasten*, Roma 1542, p. 117.

[23] Mansi, *Collectio Conciliorum* 32, 843. Inoltre Oliver de la Brosse, *Lateran V und Trient* (Parte I), Mainz 1978, pp. 95-100, in particolare p. 99s.

dente e le cui radici erano ancora più lontane. Le dispute condotte dopo lo scisma occidentale con asprezza quasi insuperabile sul rapporto reciproco tra papa e concilio ancora non avevano dato un risultato accettato da tutti, anche se il partito del papa era da tempo in vantaggio. Ma l'idea conciliaristica con le sue varianti – la subordinazione assoluta del papa al potere di un'assemblea ecclesiastica non si sosteneva più con tanta assiduità – sembrava così pericolosa, che i teologi si occuparono a lungo del problema[24]. E specialmente l'alleanza di questa teoria con la corona francese continuò a dare gravi preoccupazioni al papato fin nel secolo XVIII.

Gli scrittori domenicani erano sempre stati difensori tradizionali della *plenitudo potestatis* del papa. La *Summa de Ecclesia* (1453) di Torquemada era il grande arsenale da cui si prendevano le argomentazioni storiche e sistematiche per le controversie. Caietano mise accanto a questo libro classico di importanza insuperata per i dibattiti futuri la sua opera *De comparatione auctoritatis papae et concilii*. Questa non ha la ricchezza di materiale che assicurò il lungo successo alla Summa di Torquemada, ma ha un carattere rigidamente sistematico legato a una precisione e esattezza eccezionali di gran lunga superiore a scritti simili dei suoi oppositori di altre scuole. Divenne quindi il compendio classico dell'ecclesiologia papale del secolo XVI, la cui importanza sarà uguagliata in seguito solo dalle *Controversiae* di Bellarmino[25]. Il principio basilare – l'argomento è quello del concilio di Pisa – è che solo san Pietro è il vicario di Cristo e non la Chiesa, così che lui e i suoi successori ricevono il pieno potere direttamente dal cielo e non attraverso la chiesa. È vero che tutti gli apostoli hanno lo stesso potere, ma solo Pietro l'ha ricevuto *ordinarie*; egli è quindi posto al di sopra di tutti gli altri. Mentre questo potere si spegne con la morte dei singoli apostoli, perché era strettamente legato alla persona, esso continua a vivere nella successione di Pietro[26]. Per merito della *plenitudo potestatis* che è in lui e continua ad essere, il papa non può per principio essere sottoposto alla Chiesa, quindi il conciliarismo, che per definizione doveva fare i conti con una certa giurisdizione presente nell'assemblea dei vescovi, perde ogni fondamento[27]. Si disconosce ai decreti di Costanza e di Ba-

[24] V. Remigius Bäumer, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Münster 1971. Ulrich Horst, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekkelsiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978.

[25] Cfr. Ulrich Horst, *op. cit.*, pp. 169-187.

[26] *De comparatione*, ed. cit., cc. I e II, 15-30. Cfr. Victorio Mondello, *La dottrina del Gaetano sul Romano Pontefice*, Messina 1965.

[27] *De comparatione*, ed. cit., c. VII, 48-53.

silea ogni validità per cause storiche e materiali[28]. Nonostante questa rigida sistematica, che va oltre l'ecclesiologia di Torquemada, e struttura la chiesa e i suoi uffici secondo l'idea della piena potestà papale, Caietano sa dagli ultimi eventi della storia del papato che il concilio gode di una certa autorità in alcuni casi limite. Nel caso di eresia o di elezione incerta del papa può riunirsi un concilio per risolvere il problema, cioè deporre il papa eretico o eleggere un nuovo papa in una situazione senza altre uscite[29]. Ma anche qui Caietano si sofferma sulla dimostrazione del fatto che al concilio manca una giurisdizione indipendente anche in tali situazioni estreme, e che esso possiede esclusivamente il potere di pronunciare una sentenza dichiaratoria, che non prevede alcuna sovranità temporanea.

Anche nella questione dell'infallibilità Caietano segna una tappa importante. Non è possibile un errore del papa per la definizione del suo ufficio e il motivo di questo privilegio è da cercare nel fatto che la chiesa nel suo insieme non può incorrere mai in errori. La promessa divina, secondo la quale lo Spirito Santo le darà tutta la verità, si realizza nella persona del capo della Chiesa e ciò avviene attraverso una sola persona e non in un concilio. Perché, secondo un assioma noto anche nell'ecclesiologia, la *lex divinitatis* può essere mantenuta solo se ciò che è inferiore viene governato dal superiore e questo dal supremo. Caratteristica della sentenza *ex cathedra* è il fatto che il papa nelle questioni di fede oltrepassa per così dire se stesso, il suo giudizio è quindi assoluto e irrevocabile[30]. Questa affermazione è senza dubbio una risposta negativa a tutte le tendenze conciliaristiche. Il concilio come mezzo tradizionale della ricerca della verità e rappresentazione della chiesa non ha più importanza in questo modo di vedere le cose, anche se non si deve dimenticare che Caietano scrive in questo periodo contro il concilio speciale di Pisa. Non ci si deve aspettare quindi un'ecclesiologia equilibrata, dal momento che egli argomenta quasi soltanto in un contesto polemico o almeno di difesa.

Caietano era divenuto presto, come mostra la sua biografia, in un preciso momento storico, il difensore del papato contro il conciliarismo e più tardi contro Lutero, specialmente con il suo libro del 1521 *De divina institutione pontificatus Romani Pontificis*[31]. Non esiste alcun dubbio sul fatto che in seguito suscitò interesse quasi soltanto questo

[28] *De comparatione*, ed. cit., cc. VIII e IX, 54-76. Sulla problematica: Hans Schneider, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Teologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*, Berlin 1976.

[29] *De comparatione*, ed. cit., c. XVI, 104-111. Caietano segue qui la dottrina tradizionale.

[30] Commento alla *Summa theologiae* II-II 1,10 ed. Leonina t. VIII, Roma 1895, p. 24s.

[31] A cura di Friedrich Lauchert. *Introduzione*.

aspetto apologetico della sua teologia. Solo recentemente si è visto che esiste anche una dottrina dogmatica della Chiesa che cerca di utilizzare la ricchezza intera della Bibbia e della tradizione patrologica per un'ecclesiologia sistematica. In essa vengono alla luce temi che, naturalmente, si cercheranno invano negli scritti polemici di Caietano[32].

Finora non è stata apprezzata adeguatamente l'attività di riformatore della Chiesa che Caietano ebbe a partire dal Concilio Laterano v[33]. È particolarmente significativo ad esempio il fatto che fu lui a caldeggiare l'elezione di Adriano vi. Sarebbe necessaria un'analisi particolare di tutti i brani nella sua operazione in cui Caietano prende posizione sulla riforma della chiesa per mettere in luce il suo grande interesse per i compiti e le preoccupazioni della chiesa del suo tempo. In un documento rivolto nel 1531 papa Clemente vii il cardinale scrive che più tardi in Germania si dovrà permettere il matrimonio dei sacerdoti secondo il modello della *lex graecorum*. E anche la comunione dovrà essere permessa in tutt'e due le forme[34].

Non si sa con sicurezza quando Caietano venne a sapere per la prima volta del processo contro Lutero, ma è un caso provvidenziale che proprio nel tardo autunno del 1517 stesse lavorando a un trattato sull'indulgenza[35]. Ammette qui che esistono abusi e conclude che questi possono mettere in pericolo la vera penitenza. Le indulgenze in favore delle anime del purgatorio per lui sono solo un suffragio della chiesa per i morti, non hanno da sole come conseguenza il condono delle pene per i peccati. Solo i membri viventi della Chiesa possono aver parte agli effetti delle indulgenze. In vista della controversia che comincia a svilupparsi è particolarmente importante che Caietano ancor prima di Lutero abbia negato alle indulgenze la facoltà di perdono automatico, spesso attribuita loro da una prassi popolare[36].

Questi studi intrapresi senza aver conoscenza della Riforma, allora agli inizi, costituirono un buon punto di partenza per l'incontro di Caietano con Lutero a Augusta. Insieme alla preparazione approfondita che avvenne poco prima dell'incontro, ad essi si deve il fatto che fu

[32] Al proposito v. Anton Bodem, *Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan*, Trier 1971.

[33] Cfr. nota 8.

[34] Cfr. il testo in W. Friedensburg, *Aktenstücke über das Verhalten der Römischen Kurie zur Reformation 1524 und 1531*, in «Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken» 3 (1910), pp. 16s. – Caietano presentò nel 1522 ad Adriano vi un importante documento di riforma. Robert E. Mc Nally, *Pope Adrian vi (1522-23) and Church Reform*, in «Archivium Historiae Pontificiae» 7 (1969), pp. 275-277.

[35] Sul processo: Remigius Bäumer, *Der Lutherprozess*, in *Lutherprozess und Lutherbann*, Münster 1972, pp. 18-48 (dove viene indicata anche la letteratura più antica).

[36] *Tractatus de indulgentiis*, c. ix, ed. cit. (nota 18) p. 111.

possibile discutere sul problema e non a vuoto, nonostante tutte le difficoltà di comunicazione che ostacolarono un dialogo vero e proprio. Caietano comprese che le tesi teologiche di Lutero erano basate su due punti: l'interpretazione libera della Bibbia che rinuncia all'autorità del papa e il desiderio di una certezza di fede personale nei riguardi dell'efficacia della confessione[37]. Il cardinale cominciò la sua argomentazione naturalmente con i principi della sua ecclesiologia, qui trattati in breve, e rimandò al fatto che per la questione delle indulgenze esisteva già una decisione del papa nella *Extravagante Unigenitus*.

Bisognava inoltre pensare che il papa è al di sopra del concilio e che quindi era escluso un appello a eventuali istanze superiori. Lutero si richiamò all'ecclesiologia conciliaristica dell'università di Parigi e alla Bibbia come norma dell'insegnamento della Chiesa[38]. Secondo lui la sottomissione era dovuta solo nel caso che ci fosse una chiara testimonianza nella Bibbia a condannare l'imputato di eresia[39]. Riguardo alle decretali pontificie era presente la voce di san Pietro solo quando l'oggetto di cui parlava era conforme alla Bibbia[40]. Anche Caietano poteva, seguendo Tommaso, mantenere senz'altro la superiorità della parola di Dio scritta e rifiutare la sottomissione di questa alla Chiesa, ma naturalmente non permise che fosse messa in dubbio la dottrina secondo la quale la rivelazione è mediata attraverso l'istituzione del papa.

Caietano si accorse presto, ed è qui tra l'altro che si mostra la sua grandezza di teologo, che non erano le indulgenze la questione principale, ma il problema della certezza di fede[41]. Vide che Lutero non si accontentava della dottrina tradizionale della certezza del perdono divino, efficace attraverso il sacramento della confessione: egli voleva essere più sicuro del fatto che a lui personalmente veniva concesso il perdono. Non si sa dire se il cardinale vide in ciò più che un semplice soggettivismo e se fu consapevole dell'esperienza religiosa che c'era dietro, ma anche Lutero non poteva più comprendere come ci si potesse accontentare della certezza di redenzione sacramentale[42]. La controversia di Augusta, nonostante i suoi difetti, chiarì però le posizioni e fu quindi un passo decisivo nella direzione della Riforma.

È importante anche il contributo di Caietano alla discussione sulla

[37] Cfr. Otto Hermann Pesch, *op. cit.*, pp. 650-657. Remigius Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, pp. 27-35.

[38] Weimarer Ausgabe voll. 2, 18, 14.

[39] *Ibid.*, voll. 2, 8.

[40] *Ibid.*, voll. 2, 10, 8-25.

[41] Gerhard Hennig, *op. cit.*, pp. 49-56.

[42] Otto Hermann Pesch *op. cit.*, pp. 655-657.

dottrina eucaristica di Zwingli e di Lutero[43]. Nella sua *Instructio nuntii* del 1525 difese la presenza reale e il sacrificio della messa contro il riformatore svizzero. In vista delle dispute future sono importanti i pensieri sulla messa come un sacrificio diverso da quello della croce soltanto nel modo offerendi. La causa della ripetizione del sacrificio non è da cercare nel fatto che a quello storico di Cristo manchi qualche cosa, ma nel fatto che Dio ha ordinato di continuare a celebrare l'eucarestia[44].

Ancora più importante è il trattato scritto contro i Luterani nel 1531, il *De sacrificio missae*, nel quale Caietano si richiama alla sola Bibbia con il metodo ormai tipico delle sue argomentazioni[45]. Anche qui si tratta innanzi tutto dell'unità e della diversità del sacrificio della croce e della messa: i due sono essenzialmente identici, la differenza tra di loro non può essere che di natura relativa. Il sacrificio di Cristo nella messa non è un atto di sacrificio indipendente, perché Cristo si è già sacrificato interamente e assolutamente sulla croce.

Si è detto giustamente che, tra tutti gli autori cattolici di questo periodo, Caietano fu quello che presentò nella maniera più convincente l'unicità e l'eccezionalità del sacrificio sulla croce, continuando però a mantenere saldo il nucleo della dottrina eucaristica tradizionale[46].

Abbiamo già detto che l'incontro di Augusta con Lutero costituì anche una svolta nella vita e nella teologia del cardinale. Le fondamenta biblico-religiose della Riforma lasciarono una profonda impronta, anche perché coincidevano con le idee di riforma interna della Chiesa che lo preoccupavano da anni. Negli scritti teologici del cardinale al centro dell'interesse sono gli studi biblici, interrotti solo dalla stesura di giudizi religiosi che gli venivano richiesti. Questo dedicarsi alla Bibbia, che comprese naturalmente studi storici e filologici, aveva un'altra radice nel suo amore per le fonti di ispirazione umanistica come abbiamo già osservato in occasione dei problemi posti dall'interpretazione di Aristotele. Per risolvere questo compito sviluppò nuovi metodi di lavoro, anche perché la sua istruzione scolastica non bastava a risolvere le difficoltà linguistiche e materiali dell'esegesi[47].

43 Cfr. Stefan N. Bosshard, *Zwingli-Erasmus-Cajetan. Die Eucharestie als Zeichen der Einheit*, Wiesbaden 1978. Notker Halmer, *Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper*, in «Divus Thomas» (Fr) 21 (1943), pp. 187-212.

44 *Instructio nuntii circa errores libelli de cena Domini sive De erroribus contingentibus in eucharistiae sacramento*, a cura di F.A. v. Gunten, Roma 1962.

45 *Opuscola Omnia*, cit., c. I, 339.

46 Cfr. Notker Halmer, *op. cit.*, pp. 197s. Erwin Iserloh, *Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert*, in «Zeitschrift f. Kathol. Theologie» 83 (1961), pp. 71-77 (su Caietano).

47 Cfr. Ulrich Horst, *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Am-*

La sua prima preoccupazione riguardò la redazione di un testo sicuro della Bibbia, dal momento che la Vulgata non era più adeguata alle esigenze del tempo. L'interprete non doveva – così scrisse nel commento ai salmi – fidarsi senz'altro di un traduttore, perché solo il testo originale possiede la vera autorità[48]. Per ottenere un testo corretto si servì di due collaboratori che sapevano l'ebraico, uno dei quali era ebreo. Pretese da questi collaboratori un lavoro filologico preciso, ma fece da solo il commento vero e proprio. Bisognerebbe analizzare particolarmente fino a che punto le sue ricerche ebbero più successo di altre ricerche simili; in ogni modo bisogna ricordare la grande cura con cui si dedicò al problema di una base attendibile per l'interpretazione del testo.

Per il Nuovo Testamento Caietano non fece ricostruire un nuovo testo; si accontentò qui di una Vulgata emendata, che fece correggere da esperti di greco, e si soffermò sui brani su cui si concentravano le controversie esegetiche. A motivo dell'importanza dell'argomento, si occupò specialmente di fornire un testo attendibile del Vangelo di san Giovanni e della Lettera ai Romani[49]. Fin dai suoi primi studi biblici, Caietano aveva avuto il desiderio di riempire una lacuna nell'interpretazione tradizionale. L'interesse a un testo originale il più corretto possibile risultava dalla convinzione che l'esegesi doveva prendere come base solo il senso letterale. In ogni occasione che gli si offrì il cardinale ripeté questo principio dell'interpretazione[50]. Trascurò i libri che non permettevano un commento letterale; ad esempio nel caso del Cantico dei cantici confessò di non comprendere il *germanus sensus* (significato originario). Diede un giudizio simile dell'Apocalisse, lasciandola senza commento perché non si sentiva in grado di interpretarne il senso letterale: *Exponat cui Deus concesserit*[51].

Questa idea programmatica è certamente nata dall'influenza che esercitò su di lui l'ermeneutica di Lutero, ma gli impulsi per una preferenza del senso letterale non vennero solo dalla Riforma; già nel 1507 Caietano aveva scritto nel commento alla *Summa* che tutte le verità necessarie alla salvezza erano contenute in questo senso letterale[52]. Il car-

brosius Catharinus, in *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift M. Schmaus), Paderborn 1967, pp. 551-577. Iacobus M. Vestie, *Thomas de Vio, O.P. Cardinalis Caietanus, Sacrae Paginae Magister*, Roma 1935.

48 *Psalmi Davidici ad heraicam veritatem castigati*, Venezia 1530, *Prooemium*.

49 *Evangelia cum commentariis*, Paris 1532, fol 1r.

50 Cfr. Ulrich Horst, *op. cit.*, pp. 556-559.

51 Cfr. *ibid.*, pp. 557s.

52 Commento alla *Summa Thologiae* I, 1, 10, ed. Leonina, t. IV, Roma 1888, 26. Cfr. Johannes Beumer, *Suffizienz und Insuffizienz der Hl. Schrift nach Kardinal Thomas de Vio Cajetan*, in «Gregorianum» 45 (1964), pp. 816-824.

dinale sapeva naturalmente che questo programma comportava una serie di difficoltà e dovette accettare un certo compromesso. Non escluse quindi in partenza il significato messianico o mistico che si era sviluppato in una lunga tradizione esegetica, ma tentò di rispondere alla diffusa arbitrarietà dell'interpretazione limitandone la validità a quei testi nei quali il Nuovo Testamento esige una tale lettura. Serva come esempio l'interpretazione messianica dei salmi nelle parole di Gesù e degli apostoli. Caietano sapeva che questa svolta verso il senso letterale avrebbe suscitato gravi obiezioni dogmatiche. Sapeva che si sarebbe obiettato che il suo metodo pretendeva un *novus scripturae sensus*. Il lettore veniva quindi pregato di non respingere niente affrettatamente; le novità non erano da accettare a occhi chiusi, ma bisognava misurarle sulla Bibbia, la fede e la Chiesa. C'era senz'altro da prevedere che alcune idee si sarebbero rivolte contro la «corrente dei Padri della Chiesa», come conseguenza di un'interpretazione biblica oggettiva e senza pregiudizi. Ma non c'era da preoccuparsi di una rottura con tradizioni sacre, diceva Caietano, perché l'autorità nel senso vero della parola spettava soltanto agli autori della Bibbia. Nei confronti di tutti gli altri si aveva la libertà di giudizio. Conflitti eventuali tra il *novus sensus* e i «vecchi maestri» non erano niente di speciale e non costituivano un motivo per condannare il nuovo significato trovato col nuovo metodo. L'interpretazione della Bibbia non poteva esistere senza la libertà della ricerca e volendo rimanere vincolati alla dottrina dei Padri non sarebbe esistita mai un'esegesi degna di questo nome[53].

È evidente che questi principi suscitarono presto violenti contrasti e che furono messi in pericolosa prossimità della Riforma. Un'eco dei contrasti si trova anche nei dibattiti del concilio di Trento, innanzi tutto in occasione delle discussioni sul canone biblico, perché il cardinale, seguendo strettamente san Girolamo, aveva sostenuto delle tesi che erano in forte contrasto con la tradizione medievale[54]. Sembra però che poco tempo dopo l'approvazione del nuovo decreto del canone e della Vulgata i principi esegetici e le teorie particolari di Caietano caddero in oblio. Non ebbero in ogni modo l'efficacia che il loro autore aveva fortemente desiderato.

[53] Cfr. Ulrich Horst, *op. cit.*, pp. 558s. La posizione di Caietano sul problema neotestamentario del divorzio lo può illustrare. Vedi al proposito F.A. v. Gunten, *La doctrine de Cajétan sur l'idissolubilité du mariage*, in «Angelicum» 43 (1966), pp. 62-72. Egli inoltre è favorevole all'uso della lingua del popolo nella messa. Commento a 1 Cor 14,14, in *Epistolae Pauli*, Venezia 1531, fol 65[v].

[54] Cfr. Ulrich Horst, *op. cit.*, pp. 559-568.

III. *Significato*

La carriera accademica e le pubblicazioni che ne risultarono fanno di Caietano uno dei rappresentanti più importanti della rinascita tomistica del periodo precedente la Riforma. Si deve tra l'altro al suo commento, il primo completo, dell'opera principale di san Tommaso, il fatto che la *Summa Theologiae* divenne per più di due secoli il libro di testo teologico in numerose università e scuole. Attraverso le alte cariche rivestite nell'ordine domenicano e nella Chiesa, contribuì naturalmente al fiorire degli studi, cosicché nacquero centri di grande importanza teologica come quello di Salamanca. Non meno importante fu la collaborazione di Caietano alla riforma della Chiesa, che ebbe ripercussioni storiche e conseguenze eccezionali – si pensi all'elezione di Adriano VI. Bisogna inoltre constatare con chiarezza il successo non comune dei suoi scritti ecclesiologici; essi suggellavano fondamentalmente il destino del conciliarismo, che non si sollevò più a una discussione a questo livello.

Di fondamentale importanza è l'incontro di Augusta tra il cardinale e il riformatore tedesco. Nessuna delle due parti poté dichiararlo un vero successo, ma ciò non ne diminuì l'importanza. Al contrario, ambedue compresero le differenze che presto dovevano dare base a dottrine religiose separate. Fu certamente merito di Caietano se non si fece di queste differenze una questione pratica disciplinare e quindi in fondo marginale. Il fatto che da quel momento il cardinale si dedicò principalmente all'interpretazione della Bibbia mostra quanto quell'incontro per lui fosse diverso dagli interrogatori per sospetto di eresia e dalle solite dispute scolastiche. L'unione della scolastica strettamente tomistica con i nuovi studi biblici, su cui influirono l'umanesimo e la Riforma, divenne l'ideale delle sua ultime opere. Il fatto che non si ebbe un vero e proprio incontro tra questi due tipi di teologia non diminuisce il merito di Caietano, anche perché egli stesso visse i conflitti risultanti da questi tentativi.

IV. *Influsso successivo*

Nessuno dei grandi autori scolastici del secolo XVI esercitò un'influenza così profonda e durevole sulla teologia cattolica scolastica fino ai nostri giorni come Caietano. Presto si vide in lui l'interprete più importante della *Summa Theologiae*, interprete a cui si diede un'autorità speciale. Quando ebbe inizio la pubblicazione di un'edizione critica dell'opera di Tommaso d'Aquino (Editio Leonina) per ordine di Leone

XIII vi si aggiunse anche il commento di Caietano. Questo sussidio interpretativo quasi d'autorità presentò naturalmente anche svantaggi e pericoli, nel senso che nella neoscolastica si cominciò a leggere san Tommaso con gli occhi di un'altra epoca e non del proprio tempo. Le caratteristiche storiche e di contenuto dei due teologi non potevano essere apprezzate giustamente in questo modo. L'originalità di Caietano scomparve quasi dietro il grande modello e il commento ostacolò spesso la vera comprensione delle parole dell'Aquinate. Caddero in dimenticanza le sue dottrine particolari che l'avevano messo in contrasto con i suoi contemporanei inquieti dell'ortodossia, anche perché in parte furono cancellate dalle edizioni rivedute[55]. Grande e costante importanza continuarono invece ad avere i lavori di ecclesiologia di Caietano; nel primo concilio vaticano furono considerati ancora testi ufficiali.

Studi approfonditi sull'alta scolastica e sul rinascimento hanno fatto sì che negli ultimi anni siano state ridefinite con più precisione la personalità e le opere di Caietano.

[55] Cfr. Reginaldo Fei, *Fra Tomaso Gaetano (1468-1534). «L'uomo delle singolari opinioni»*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», suppl. al vol. XXVII (1935), pp. 127-147.

Bibliografia

1. Fonti

Il catalogo completo delle opere di Tommaso de Vio Caietano si trova in: Congar, Marie-Joseph, *Bio-Bibliographie* (cfr. nota 2), pp. 36-49; e in Croner, Josef F., *Kardinal Cajetan* (cfr. nota 2), pp. 66-73. Qui anche i dati cronologici.

Opere maggiori
Commenti alla Summa, *Editio Leonina,* 9 voll., Roma 1885-1906.
Opuscula Omnia, Lyon 1558, spesso ristampati (molto importanti)
Scripta Theologica, Roma 1936ss. (finora 2 voll.).
Scripta Philosophica, Roma 1934ss. (finora 5 voll.).
De divina institutione pontificatus Romani Pontificis, a cura di Friedrich Lauchert (Corpus Catholicorum 10), Münster 1925.
In librum Job commentarii, Roma 1535.
Commentarii in omnes authenticos Veteris Testamenti historiales libros, Roma 1533.
Psalmi Davidici, Venezia 1530.
Evangelia cum commentariis, Paris 1532.
Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, Venezia 1531.

2. Letteratura secondaria

Si vedano anche le note.
Su Caietano e la Riforma cfr.: Wicks, Jared, *Cajetan Responds* (nota 2), pp. 246-253.

Per la letteratura più antica cfr.: Congar, Marie-Joseph, *art. cit.*, pp. 30-36; Cossio, A., *Il Cardinale Gaetano e la Riforma*, Cividale 1902; Mandonnet, Pierre, *Cajétan*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. II, pp. 1313-1329.

Bauer, Robert, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Cajetan*, Regensburg 1955.

Doherty, Dennis, *The Sexual Doctrine of Cardinal Cajetan*, Regensburg 1966.

Giers, Joachim, *Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan*, Düsseldorf 1941.

Koster, Mannes D., *Zur Metaphysik Cajetans*, in «Scholastik» 35 (1960), pp. 537-551.

Riva, Franco, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio «Gaetano»*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

MARTIN LUTERO
(1483-1546)
di
Johannes Brosseder

Presentare in un testo breve la vita, l'opera, il significato e la fortuna di Martin Lutero e inquadrarlo nel contesto storico-culturale richiede in primo luogo capacità ascetica per limitarsi nella trattazione di ciò che dovrebbe essere detto per rendere veramente ragione alla personalità del riformatore, alla sua opera e alla sua fortuna. Il suo rapporto con la patristica, l'alta e tarda scolastica, l'umanesimo e il rinascimento, la sua connessione con i fronti politici spesso mutevoli e con i dissidi tra papa e imperatore, prìncipi e imperatore, prìncipi e papa, le sue numerose e ampie prese di posizione su varie questioni teologiche, ecclesiastiche, sociali, politiche, economiche, rendono impossibile presentare Lutero qui in maniera veramente adeguata. Questo saggio è diviso in tre parti: una prima parte cerca di presentare la vita e le opere di Martin Lutero prendendo in considerazione il quadro storico e spirituale, una seconda parte è dedicata alle tesi teologiche fondamentali del riformatore e la terza vuole mostrarne il significato e i limiti per il pensiero ecumenico.

I. *Vita e opere*

1. Infanzia e gioventù

Martin Lutero nacque il 10 novembre 1483 a Eisleben e fu battezzato l'11 novembre[1]. Il padre Hans era figlio di contadini di Möhra nella

[1] La migliore esposizione della vita di Lutero fino al 1513-14 circa resta sempre: Otto

Turingia, la madre Margaretha Ziegler veniva da una famiglia che da parte materna era originaria di Neustadt sulla Saale in Franconia. Nel 1483 i genitori vivevano a Eisleben, dove il padre faceva il minatore nelle miniere di rame. Pochi mesi dopo la nascita del primo figlio Martin, la famiglia si spostò nel 1484 alla vicina Mansfeld, il centro minerario della zona. Col lavoro di semplice minatore il padre in pochi anni raggiunse l'indipendenza economica. Al più tardi, dal 1507 Hans Lutero era uno degli imprenditori di maggior successo e rispetto del posto (7). Martin poté quindi crescere in una famiglia agiata. Hans e Margaretha Lutero, genitori pieni di voglia di lavorare, pronti al sacrificio e a risparmiare, e preoccupati della sicurezza economica del figlio, diedero al giovane Martin, secondo la loro tradizione «di contadini e piccoli borghesi», un «tenore di vita modesto» (8) che però è senz'altro da considerare normale per quei tempi. Ugualmente normale per quell'epoca fu l'educazione del giovane Martin. Il padre e la madre, conformemente ai metodi di educazione usuali, non risparmiarono i colpi di bacchetta, ma in Martin accanto all'immagine del padre severo, rimase presente per tutta la vita quella dell'uomo tenero, cordiale, allegro, pronto a scherzare, premuroso e pronto al sacrificio. La religiosità della famiglia era quella normale del tempo. «Sottomissione alla chiesa e sdegno contro il comportamento irritante di monaci e preti sussistevano l'uno accanto all'altra nel tardo medioevo» (13). Un'influenza duratura ebbe su Lutero anche la celebrazione della messa a Mansfeld. A partire dal 1490 all'incirca Lutero frequentò per sette anni la scuola del trivio di Mansfeld. Nel 1497 il padre, che desiderava per il figlio una scuola di maggior credito, lo mandò a Magdeburgo (probabilmente nella scuola annessa al Duomo). Di grande importanza per la vita religiosa della città era lo spirito dei «fratelli della vita comune». Con questo spirito si trovò in contatto Lutero, secondo quello che si legge quando riferisce di essere stato a scuola dai «Nullbrüder» (frati minimi) (70), che insegnavano soltanto nella scuola del capitolo. Gli ideali di questa confraternita erano la conversione dei cuori, la religiosità, un'intensa vita religiosa in ore di devozione, mistica, frugalità, semplicità e trasparenza della celebrazione della messa, cose che andavano insieme a una diffidenza nei confronti dell'erudizione e della «sapienza conforme alla carne». «Lutero negli anni della sua formazione venne in contatto intimo con questo movimento religioso tra i più profondi di tutto il medioevo. Ciò significa che conobbe la chiesa del tardo medioevo non solo dal la-

Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 voll.; vol. I: Tübingen 1921[3]; vol. II: Tübingen 1930[3-4]. D'ora in poi citeremo nel testo quest'opera, nella parte I, 1-2, solo con l'indicazione delle pagine; per il volume II daremo anche l'indicazione del volume.

to della decadenza». (Lohse, p. 33). Nel 1498 tornò per un breve periodo di tempo a Mansfeld; nello stesso anno il padre lo mandò poi a Eisenach, alla scuola di san Giorgio. In questa città vivevano molti parenti, dai quali trovò un'accoglienza cordiale e una condotta di vita cristiana, in particolare presso le famiglie Cotta e Schalbe.

2. Studio e dottorato

Nel semestre estivo del 1501 Lutero cominciò gli studi universitari sotto il rettorato del professore Jodokus Trutvetter all'università di Erfurt, che era stata fondata nel 1379, ma aveva iniziato i corsi solo nel 1392. Per gli studenti vigeva l'obbligo di appartenere a una «Burse», una casa dello studente. Lutero scelse la casa di san Giorgio che aveva un buon nome ed era frequentata dai giovani della Turingia. Tutti gli studenti dovevano frequentare per quattro anni la facoltà delle arti prima di iniziare gli studi in una delle tre facoltà superiori di teologia, medicina e giurisprudenza. Nell'autunno del 1502 Lutero conseguì il baccalaureato nelle arti e nel gennaio del 1505 ottenne il grado di Magister artium; così terminò gli studi alla facoltà comune, al centro della quale era Aristotele (quasi per intero), che oltrepassava per contenuto lo schema delle singole parti delle sette arti liberali medievali (grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, musica, astronomia) e con la filosofia naturale, morale e la metafisica metteva gli studenti in contatto con un orizzonte «che andava molto più in là della visione limitata delle sette arti.» (179). «La facoltà delle arti batteva già alle porte della teologia (172)». I maestri di Lutero appartenevano tutti alla cosiddetta «via moderna»: primo di tutti il già nominato Jodokus Trutvetter, Bartolomeo Arnoldi di Usingen e altri. Lutero imparò quindi a leggere Aristotele nella prospettiva di Ockham; per tutta la vita stimò in Ockham colui che più a fondo di tutti i suoi rivali comprendeva la filosofia, in particolare più dei tomisti e degli scotisti (176). I professori della filosofia nominalista davano agli studenti anche la consapevolezza di una superiorità scientifica di fronte a chi apparteneva alla *via antiqua* (176). Non ci sono invece prove di un incontro esplicito con l'umanesimo negli anni di studio di Lutero alla facoltà delle arti.

Come Magister artium, a partire dall'estate 1505 doveva dare lezioni all'università. Avrebbe avuto naturalmente la possibilià di rimanere magister di filosofia, ma sarebbe rimasto anche in un tenore di vita economicamente basso. Il padre voleva invece per il figlio Martin una professione «che assicurasse migliori prospettive e onori di maggior durata che non il grado di magister artium (233)» anche perché aveva intenzione di accasarlo bene (*ibid.*); ma nella facoltà i professori erano

tutti celibi e il celibato sarebbe rimasto d'obbligo nella teologia. Alla medicina non pensò affatto, non rimaneva altro che la giurisprudenza, che Lutero cominciò a studiare il 20 maggio 1505 in seguito alle insistenze del padre. Il 20 giugno 1505 Lutero andò a trovare i genitori a Mansfeld, ma non è nota la ragione di questo viaggio. Durante il viaggio di ritorno a Erfurt (2 luglio 1505), nei pressi di Stotternheim, a circa sei chilometri a nord di Erfurt, lo sorprese un forte temporale e un fulmine cadutogli vicino suscitò in lui il terrore di morire improvvisamente senza essere in stato di grazia. In questa situazione invocò la santa patrona di ogni pericolo, specialmente del temporale e fece il voto di entrare in convento: «Aiutami, sant'Anna e io diventerò monaco»(249). È difficile dire le altre ragioni più intime che lo spinsero a farsi monaco. La paura della morte e la forte impressione possono spiegare in parte questa decisione, ma non possono essere i soli motivi, perché Lutero si era già trovato una volta in pericolo di morte. Sembra evidentemente decisivo il fatto che prese coscienza in quel momento della sua vocazione per la vita religiosa e credette di sentire una voce che lo chiamava dal cielo, come afferma esplicitamente (250). Vicino a Stotternheim Lutero ebbe forse la consapevolezza di essere nelle mani di Dio senza aver provato tutti i modi di guadagnarsi la sua benevolenza. Promise di servire Dio in futuro con altre forze e su una via migliore di quella seguita (253) per poter comparire un giorno al suo cospetto (255).

Dopo l'arrivo a Erfurt passarono altri quattordici giorni prima che Lutero mettesse in pratica la sua decisione senza farlo sapere al padre. Il 17 luglio 1505 entrò come novizio nel convento degli eremiti osservanti agostiniani di Erfurt. Lutero dovette scegliere questo convento perché gli permetteva di continuare gli studi e perché godeva di un'ottima riputazione religiosa nella città. Dopo lungo opporsi il padre finalmente si dichiarò d'accordo con la decisione del figlio (forse entro il mese di settembre del 1505). Dal momento che il priore e il capitolo ritenevano Lutero adatto alla vita conventizia, lo accettarono. Dopo un anno di noviziato prese i voti nel settembre del 1506 e gli ordini sacri il 3 aprile 1507 (per altri il 27 febbraio 1507) (II, 78s.). Lutero era un monaco pieno di zelo, che osservava attentamente le regole senza distinguersi in modo particolare per questo dagli altri membri dell'ordine. Attraverso la lettura della Bibbia e l'ora canonica familiarizzò con i testi sacri. Il 2 maggio 1507 celebrò la sua prima messa durante la quale provò un tale improvviso timore della maestà divina di giudice e si sentì indegno di celebrare il sacrificio che quasi abbandonò l'altare. Si racconta (II, 110) che durante il banchetto che seguì la celebrazione della messa ci fu una lite tra Martin e il padre; Martin aveva probabil-

mente pregato il padre di acconsentire con più benevolenza al suo desiderio di entrare in convento, ma il padre non aveva interpretato l'episodio di Stotternheim come il figlio e lo aveva rimandato all'ubbidienza richiesta chiaramente dal quarto comandamento. Questa risposta del padre fece una grande impressione a Martin, che se ne rese conto solo più tardi (II, 109-117).

L'ordine religioso lo aveva destinato a diventare professore di teologia. Studiò nello «studium generale» dell'ordine agostiniano di Erfurt durante il rettorato di Giovanni Nathin, che fu anche il suo primo insegnante di teologia. «La teologia di Erfurt era sotto l'influenza dominante dell'occamismo». (II, 139) Durante il suo studio di teologia fino al dottorato nell'anno 1512 Lutero si interessò specialmente allo studio della Bibbia e delle Sentenze di Pietro Lombardo. Per le Sentenze utilizzò abbondantemente i commenti di impronta occamista di Gabriel Biel e di Pietro d'Ailly. Nell'autunno del 1508 ottenne il lettorato di filosofia morale alla nuova università di Wittenberg, continuando contemporaneamente i suoi studi di teologia. Nel marzo del 1509 ebbe il baccalaureato in teologia, che comportava l'incarico di dare lezioni sulle Sacre Scritture. A Wittenberg conobbe di persona e apprezzò il vicario generale del suo ordine, il decano della facoltà di teologia Giovanni von Staupitz (II, 364-387). Nello stesso anno Lutero fu trasferito a Erfurt per dare lezioni sulle Sentenze di Pietro Lombardo. Nell'autunno del 1510 divenne baccalaureus formatus, stadio in cui venne a soddisfare a tutte le condizioni necessarie per essere nominato magister theologiae. Nell'estate del 1511 Lutero fu chiamato da Staupitz di nuovo a Wittenberg per prepararsi a succedergli nella cattedra di Sacra Scrittura. Il 18 o 19 ottobre 1512 Lutero fu nominato dottore in teologia a Wittenberg; la facoltà aveva scelto Andrea Carlostadio come relatore. Dopo aver prestato il giuramento il 22 ottobre 1512 Lutero divenne membro a pieno diritto della facoltà di teologia e ricevette la cattedra di Sacre Scritture che occupò fino alla morte.

Excursus: Il viaggio di Lutero a Roma

A metà del secondo soggiorno a Erfurt si colloca il viaggio romano di Lutero, dal novembre del 1510 fino al febbraio dell'anno seguente. Motivo del viaggio furono i contrasti all'interno dell'ordine agostiniano, per risolvere i quali gli osservanti di Erfurt mandarono probabilmente Giovanni Nathin a Roma; è sicuro che Lutero fu scelto come accompagnatore di viaggio. Lutero accettò molto volentieri questo incarico (II, 489), perché era animato dal desiderio di fare una confessione generale a Roma. Lì invece incontrò soltanto «confessori non colti e,

secondo la sua opinione, scarsamente comprensivi»[2]. Per il resto Roma gli fece una profonda impressione. Visitò nelle quattro settimane del suo soggiorno le chiese, le catacombe, i luoghi sacri, fece il pellegrinaggio alle sette basiliche e ottenne così le indulgenze concesse per la visita di tali posti. È errato voler trovare nella visita della Roma rinascimentale le cause del suo futuro di riformatore, perché egli riferisce anche più tardi solo impressioni positive avute in questo viaggio (WA 31/I, 226; 1530), impressioni che naturalmente, alla luce della sua nuova visione riformatrice nel 1530 vennero interpretate teologicamente in maniera diversa (*ibid.*).

3. Dal 1512 fino all'editto di Worms del 1521

Dopo essere diventato dottore a Wittenberg nel 1512 e aver occupato la cattedra di Sacre Scritture Lutero tenne lezioni sui salmi dall'agosto del 1513 all'ottobre del 1515 (testi raccolti con il titolo *Dictata super Psalterim*), nel 1515/16 sulla *Lettera ai Romani*, nel 1516/17 sulla *Lettera ai Galati*, nel 1517/18 sulla *Lettera agli Ebrei*, nel 1518/19 di nuovo sui salmi (*Operationes in Psalmos*). Risalgono a questo periodo due episodi importanti sui quali gli specialisti di studi su Lutero ancora non si sono messi d'accordo. Si tratta delle famose *novantacinque tesi sulle indulgenze* e della nuova concezione della «iustitia dei» che la letteratura in proposito chiama «esperienza della torre». Si discute ancora, per le novantacinque tesi, se siano state affisse alla chiesa di Wittenberg il 31 ottobre 1517. Si è però d'accordo sul fatto che Lutero le inviò quel giorno ai vescovi competenti, cioè al vescovo Hieronymus Schulz di Brandeburgo, come autorità locale, e all'arcivescovo Alberto di Magdeburgo/Magonza, come commissario responsabile delle indulgenze inviato dal papa. Erwin Iserloh[3], con la sua tesi ben documentata secondo la quale Lutero non affisse le tesi alla cappella di Wittenberg, sostiene che il Lutero del 1517 era ben poco rivoluzionario e si muoveva nell'ambito delle possibilità che la Chiesa offriva normalmente per esprimere una protesta. In favore della tesi di Iserloh è il fatto che Lutero non parla dell'affissione delle tesi da nessuna parte. Heiko Augustinus Obermann[4] invece, pur tenendo conto delle argomentazioni di

[2] Erwin Iserloh in *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, p. 21; tr. it. *Storia della Chiesa*, vol. VI, Milano 1993², p. 21.

[3] Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag - Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962; Id., *Luther zwischen Reform und. Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1968³.

[4] Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1977, pp. 188-190 e soprattutto pp. 190-192, nota 89 (tr. it. *I maestri della Riforma: la*

Iserloh, resta fedele al fatto dell'affissione delle tesi alla cappella. Rimandando ai paralleli, in particolare a quelle di Giovanni Eck apprese tre anni prima a Ingolstadt, egli cerca di dimostrare che un dottore in teologia aveva senz'altro il permesso di discutere, come aveva fatto Eck, delle tesi in pubblico con questo metodo su argomenti che non erano definitivamente conclusi da una decisione del magistero supremo. Secondo un giudizio di Iserloh le novantacinque tesi sulle indulgenze di Lutero riguardavano un argomento di questo tipo. Si è d'accordo inoltre sul fatto che Lutero mandò le tesi ai colleghi dopo il 31 ottobre 1517 (es. WA Br 1,122) colleghi che a loro volta le fecero pervenire ad altri, così che esse in poche settimane ebbero una veloce ed ampia diffusione, inattesa anche per Lutero (WA Br 1,170; WA 51, 540). Anche se l'affissione delle tesi alla porta della cappella non dovesse essere una leggenda, quello che è senz'altro una leggenda è il racconto che raffigura Lutero con il martello in mano che «inchioda» il medioevo e l'occidente e dà inizio all'era moderna. Sia secondo Iserloh (senza affissione) che secondo Obermann, Lutero si muoveva nell'ambito di ciò che era allora normale. Le tesi stesse non contenevano niente che non si potesse dire, niente di non ortodosso; anche secondo Iserloh esse sono da leggere come «chiarimento della dottrina sulle indulgenze, che non era stata ancora ufficialmente definita»[5].

Più difficile è datare e definire il contenuto della cosiddetta «esperienza della torre». Se si volesse definire il valore degli studi su Lutero secondo i risultati opposti raggiunti da numerosi studiosi su questo problema non rimarrebbe che rassegnazione. Lutero stesso riferisce ripetutamente dopo il 1532 di una visione, o piuttosto di un'esperienza che gli rese possibile una comprensione del tutto nuova dell'intero Vangelo, in particolare della giustizia di Dio, attraverso la quale, come racconta nella grande confessione del 1545 (WA 54,185s.), si sentì come rinato e per così dire entrato nel paradiso, di cui gli si aprirono le porte. Questa esperienza comporta l'idea che la giustizia divina della Lettera ai Romani (1,17) non sia la giustizia attraverso la quale Dio è giusto in se stesso e perciò punisce o deve punire i peccatori, bensì la giustizia che Dio dona ai peccatori nella fede. Nella giustizia di Dio di cui

formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa, Bologna 1982, pp. 195-198 e 208-215). Cfr. anche Hans Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar 1959; Id., *Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen*, in «Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung» 13 (1962), pp. 187-228; Franz Lau, *Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag*, in «Luthers Jahrbuch» 34 (1967), pp. 11-59; Bernhard Lohse in Roland H. Bainton, *Lutero*, Torino 1960, pp. 53ss.; Bernhard Lohse, *Martin Luther*, München 1981, pp. 56 e 101 (bibl.).

[5] Erwin Iserloh (cfr. nota 2), p. 51; *tr. it. cit.*, p. 58.

parla il Vangelo si manifesta quindi non il Dio punitore, ma quello misericordioso, che ci fa dono della sua giustizia senza nostro merito, giustizia di cui siamo partecipi nella fede. Nel campo delle ricerche su Lutero si è insicuri sulla datazione di questa esperienza, e la si colloca in un periodo tra il 1512 e il 1518 circa; ogni volta con dei buoni motivi a fondamento. Se si vuole venire all'unico risultato veramente sicuro bisogna servirsi allo stato attuale della discussione di un'ipotesi di lavoro elaborata da Otto Hermann Pesch[6], che, per quanto riguarda la teologia di Lutero, distingue tra esperienza della torre/nascere dell'idea di Riforma da un lato e svolta riformatrice dall'altro. Distingue questi due momenti dall'inizio vero e proprio della Riforma, che Lutero, e gli studiosi sono qui d'accordo, vide sempre nell'inizio della disputa sulle indulgenze nell'ottobre/novembre del 1517. Se si attua questa distinzione si possono correlare seguenti i elementi:

1. Già nell'esegesi del salmo 71 (72), 2, dell'autunno 1514, Lutero interpretava la giustizia di Dio, nel modo in cui viene da lui interpretata nel 1545 come esperienza di rottura, senza che in questo tempo, cioè nel 1514, faccia il minimo cenno a un'esperienza di rottura; in una regola ermeneutica generale – Lutero utilizza nella prima lezione sui salmi ancora i quattro significati tradizionali degli scritti sacri (sensus literalis, allegoricus, tropologicus, anagogicus) – indica che la verità, la sapienza, la virtù, la salvezza, la giustizia di Dio sono da interpretare tropologicamente, cioè da comprendere come concetti con i quali Dio ci rende saggi, redenti, giusti, ecc. (WA 3,458). Lutero trova questa interpretazione della giustizia di Dio anche nel testo di Agostino *De spiritu et littera* che egli aveva letto, come è stato dimostrato, prima di cominciare la prima lezione sulla Lettera ai Romani e che aveva utilizzato ampiamente per l'esegesi di Rm 1,17 (giustizia di Dio) (Lohse)[7]. Questa nuova concezione della giustizia divina viene sviluppata sistematicamente in seguito nel *Sermo de duplici justitia* (1518, Aland) e, a partire da quel momento, viene sfruttata per risolvere tutti i nuovi problemi che si pongono nella seconda fase della disputa sulle indulgenze. Se si definisce l'idea dell'importanza e delle conseguenze della «giustizia di Dio» come «l'esperienza» di cui egli parla così spesso, si può datare questa concezione già alla primavera del 1518 e nonostante ciò metterla in rapporto col fatto indiscutibile che Lutero già anni prima la interpretava in quel modo.

[6] Otto Hermann Pesch, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende*, in Bernhard Lohse (a cura di), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968, pp. 445-505.

[7] Bernhard Lohse, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, in «Kerygma und Dogma» 11 (1965), pp. 116-135.

2. Se si distingue l'esperienza della torre o questa esperienza di rottura riformatrice dalla svolta riformatrice, quest'ultima può essere vista nel fatto che Lutero nella sua esposizione della Bibbia, singolare e senza veri paralleli nella tradizione tropologica della Scrittura, già nella prima lezione sui salmi lentamente e gradualmente arrivò a quello che egli chiamò poi l'esperienza di rottura, cosa di cui non c'è ragione di dubitare veramente.

Oggettivamente, il riconoscimento della giustizia di Dio cui giunse Lutero, è di per sé fondamentalmente cattolico[8]; c'è però da aggiungere che era sicuramente conosciuta non come realtà atta a determinare la religiosità, la dottrina e la vita della Chiesa nel loro insieme, così che le conseguenze della dottrina della giustificazione per tutto l'insegnamento e la vita della Chiesa portarono alle controversie che causarono lo scisma del secolo XVI. Bisogna inoltre dire che non fu Lutero all'inizio della separazione, ma Roma. Come si arrivò a ciò?[9]

Le tesi sulle indulgenze si diffusero nel corso dell'anno 1517 con una velocità eccezionale e trovarono un'eco insolitamente positiva, in cui si manifestava un vasto scontento riguardo allo scandaloso commercio di indulgenze («oggetto di scambio in un magazzino all'ingrosso», J. Lortz). Il domenicano di Lipsia Giovanni Tetzel, sottocommissario per la predica delle indulgenze nella provincia ecclesiastica di Magdeburgo, che metteva il pentimento al secondo posto dopo il denaro, nel gennaio del 1518, in una disputa a Francoforte sull'Oder contro la tesi sulle indulgenze di Lutero, difese la strana tesi secondo la quale «se nella cassetta risuonano le monete, l'anima salta fuori dal purgatorio». Insieme al capitolo dei domenicani decise di accusare Lutero a Roma di sospetto d'eresia. L'arcivescovo Alberto di Magonza, a cui Lutero si rivolse, richiese un parere alla facoltà di Magonza; ma prima che questo fosse formulato, Alberto, già nel dicembre 1517, spedì le tesi di Lutero a Roma per far esaminare se si dovesse istruire un processo contro di lui, nel quale proibirgli critiche alle indulgenze in sermoni, scritti o dispute. Durante il capitolo generale dei domenicani, nel maggio del 1518 a Roma, Giovanni Tetzel fu nominato dottore in teologia dal papa; Silvestro Prieriate, domenicano come Tetzel e «teologo di corte del papa» (Iserloh, 54) compilò in tutta fretta un «Dialogo» contro le tesi di Lutero, che fu stampato già in giugno e allegato alla lettera con la quale Lutero

[8] Erwin Iserloh (cfr. nota 2), p. 41; *tr. it. cit.*, pp. 41-42. La tesi a cui qui si accenna è il convincimento di fondo dei più recenti studiosi cattolici di Lutero, a prescindere da certi «isolati combattenti».

[9] Per quanto segue vedi più estesamente le biografie e le esposizioni generali della storia della Riforma di Bainton, Bornkamm, Fausel, Iserloh, Köstlin, Kottje-Möller, Lohse, Möller (vedi Bibliografia al punto 3a).

fu chiamato a Roma per essere sottoposto a un interrogatorio nel luglio del 1518. Lutero ricevette questa lettera il 7 agosto 1518 dal cardinale Caietano, che si trovava alla dieta di Augusta per interessare gli stati tedeschi a una guerra contro i turchi. Nel frattempo però gli agostiniani tedeschi si erano schierati dalla parte di Lutero nel loro capitolo dell'aprile/maggio 1518 a Heidelberg. L'oggetto principale della disputa, come scriveva il «Dialogus», era l'autorità della Chiesa e del papa. Senza aspettare la risposta di Lutero e su insistenza dell'imperatore Massimiliano, che in vita voleva assicurare al nipote Carlo la successione in Spagna, Leone X emise il 23 agosto un breve per Caietano con l'incarico di citare in causa Lutero come eretico, allo scopo di convincerlo a ritrattare. Se Lutero non fosse stato disposto, Caietano avrebbe dovuto arrestarlo e consegnarlo a Roma; in caso di contumacia doveva scomunicare lui e i suoi seguaci. Il principe elettore Federico il Saggio, il quale si era espresso contro Carlo I di Spagna come successore di Massimiliano, ed in questo era alleato del papa che temeva un accerchiamento della Chiesa da parte degli Asburgo, insistette presso Caietano per un trattamento mite di Lutero, consigliandogli di lasciarlo libero anche nel caso di rifiuto della ritrattazione alla quale del resto questi era disposto per motivi politici. Caietano, il quale aveva letto accuratamente gli scritti di Lutero, era senza dubbio un teologo serio. Il principe elettore Federico esortò Lutero a recarsi ad Augusta da Caietano. L'incontro ebbe luogo nell'ottobre del 1518 e non diede alcun risultato. Lutero lasciò Augusta senza aver ritrattato e fece appello al papa; questo appello fu affisso il 22 ottobre 1518 nel duomo di Augusta. Caietano richiese l'estradizione di Lutero pochi giorni dopo presso il principe elettore, una richiesta che il principe ricevette il 19 novembre e rifiutò in una lettera dell'8 (o 18) dicembre 1518. Intanto però Leone X, seguendo un abbozzo scritto da Caietano, il 9 novembre 1518 aveva preso una decisione riguardante la concezione dell'indulgenza che si usava normalmente, ma non era mai stata spiegata teologicamente e ufficialmente. Caietano pubblicò il decreto papale il 13 dicembre 1518 a Linz sul Danubio; dal momento che l'opinione pubblica era contro il commercio delle indulgenze questo decreto non ebbe alcuna efficacia. Ma Lutero già il 28 novembre 1518 a Wittenberg, prima della pubblicazione del decreto, aveva fatto appello a un concilio, essendo questo superiore al papa. Questo appello a un concilio – ce n'era già un altro richiesto dall'università di Parigi – fu diffuso per mezzo della stampa con gran velocità, sebbene Lutero ne avesse prevista la pubblicazione solo nel caso di una scomunica.

Roma si vide posta di fronte a un doppio compito: d'un lato rendere innocuo Lutero, e dall'altro ottenere dal principe elettore Federico aiuto nella guerra contro i turchi e sostegno nella questione della suc-

cessione all'impero. Carlo Miltitz fu mandato da Caietano, alla metà di novembre del 1518, a Augusta, per vedere se Federico volesse consegnare Lutero, e con un incarico speciale: portare a Federico la «rosa d'oro», numerosi privilegi di indulgenze e una bolla di scomunica contro Lutero. Ma dal momento che ad Augusta non c'era più Caietano, di cui doveva seguire le istruzioni, Miltitz lasciò i suoi documenti dai Fugger e andò di sua iniziativa alla corte di Federico ad Altenburg, per ottenere una riconciliazione di sua iniziativa. Sia per Federico che per Roma questa missione speciale con le sue unilateralità, dopo la morte di Massimiliano avvenuta il 12 gennaio 1519 non era opportuna, perché Federico sperava di portare a termine la questione Lutero in Germania, mentre la curia aveva tutto l'interesse ad ottenere l'aiuto di Federico contro l'elezione di Carlo di Spagna, missione di cui Leone X già il 23 gennaio 1519 aveva incaricato esplicitamente il cardinale Caietano. Quando però Miltitz segnalò a Roma prospettive favorevoli nella questione di Lutero, e tutta l'attenzione era concentrata sul fatto di impedire l'elezione di Carlo di Spagna, otto giorni prima dell'elezione, che si doveva tenere il 21 giugno, venne dato a lui l'incarico di comunicare a Federico il Saggio di adoperarsi per un'elezione del re di Francia e, se ciò non fosse stato possibile, di accettare egli stesso la corona imperiale e uno dei suoi amici sarebbe divenuto cardinale. Visto che Lutero era un amico del principe elettore, era solo a lui che si poteva pensare. In questo periodo per ragioni politiche cessarono tutte le attività romane rivolte contro Lutero.

Non era così in Germania. Il teologo di Ingolstadt Giovanni Eck aveva dedicato in fretta alcune annotazioni (*Obelisci*) sulle tesi di Lutero al vescovo di Eichstädt per suo uso privato. Lutero ne apprese l'esistenza nel marzo del 1518 e rispose con altre sue annotazioni (*Asterisci*) in proposito. Il collega di Lutero a Wittenberg, Andrea Carlostadio, aveva anch'egli redatto delle tesi contro l'*Obelisci* di Eck; Eck invitò Carlostadio a una disputa. Lutero e Eck si erano incontrati in ottobre ed avevano avuto «una conversazione relativamente amichevole» (Iserloh): volevano proporre a Carlostadio la città di Erfurt o di Lipsia come luogo della disputa. Carlostadio lasciò la scelta a Eck, che si rivolse alla facoltà di Lipsia e al duca Giorgio di Sassonia per la realizzazione del progetto. Questa disputa ebbe luogo a Lipsia dal 27 giugno al 16 luglio 1519 e ad essa, su intervento di Eck e col permesso del duca, poté prendere parte subito dopo l'inizio anche Lutero. Mentre Eck e Carlostadio discutevano della grazia, oggetto principale del dialogo tra Eck e Lutero fu il primato del papa, il diritto divino del papato e l'autorità dei concili, che secondo Lutero erano soggetti a errare, come dimostrava la condanna di Hus a Costanza. Con ciò venivano discusse

questioni che oltrepassavano di gran lunga il problema delle indulgenze e che portarono a problemi che vennero affrontati ufficialmente solo nel Concilio Vaticano I del 1870 e qui non vennero affatto regolate in modo da impedire la divisione della Chiesa. A maggior ragione i punti di dibattito tra Eck e Lutero dovevano essere quindi veramente degni di discussione.

L'università di Wittenberg divenne d'un tratto famosa attraverso Lutero. Molti volevano studiare lì anche perché la facoltà delle arti, in cui Melantone aveva una cattedra di lingua greca, su iniziativa di Lutero aveva subito una riforma in direzione umanistica. Lutero venne considerato il portavoce della nazione e i suoi scritti andarono a ruba; dava lavoro contemporaneamente a tre tipografi per pubblicare i suoi libri. Nell'anno 1520 furono pubblicati i suoi grandi testi riformatori *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (Del papato a Roma contro il famosissimo romanista di Lipsia), *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (Ai nobili cristiani della nazione tedesca sulla riforma dell'ordine cristiano), *De captivitate babylonica ecclesiae. Praeludium* (Preludio sulla cattività babilonese della Chiesa), *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Della libertà di un cristiano), *Sermo von den guten Werken* (Sermone delle opere buone), che ebbero una grande risonanza. Bisogna dire però che certuni gli volsero le spalle: cominciarono così lentamente a delinearsi gli schieramenti futuri.

Il 28 giugno 1519, nonostante tutti gli sforzi di Roma, Carlo di Spagna fu eletto imperatore col nome di Carlo V. Roma non doveva più tener conto di riguardi politici per il principe elettore Federico, ma il processo contro Lutero continuò solo nel febbraio del 1520. Tre commissari, che si appoggiavano a perizie ottenute dalle università di Colonia e Lovanio, esaminarono la dottrina di Lutero; nell'ultima commissione, alla fine dell'aprile del 1520, Giovanni Eck ebbe un ruolo decisivo. Questa commissione elaborò l'abbozzo di un testo che fu poi pubblicato come bolla *Exsurge Domine* il 15 giugno 1520, nella quale quarantuno proposizioni degli scritti di Lutero furono dichiarate «eretiche, scandalose, errate, spiacevoli a orecchie pie, istigatrici per animi semplici e opposte alla dottrina cattolica», senza però dire per quale frase valesse un certo giudizio di censura. Così la bolla di minaccia di scomunica perse la sua efficacia. Giovanni Eck dovette ammettere che per alcune delle frasi condannate anche gli eruditi non capivano perché l'opposto di esse dovesse essere più vero di ciò che veniva invece condannato. Fino al concilio di Trento la bolla di minaccia di scomunica *Exsurge Domine* rimase la sola e per di più altamente inadeguata risposta del magistero alla questione Lutero.

Girolamo Aleandro e Giovanni Eck furono incaricati di pubblicare la bolla; sessanta giorni dopo la pubblicazione nei vescovati della Sassonia Lutero avrebbe dovuto pronunciare una ritrattazione e gli scritti contenenti le dottrine eretiche dovevano essere bruciati. Nella Germania del sud i vescovi non mostrarono particolare interesse alla pubblicazione, perché temevano agitazioni e nella Germania centrale Giovanni Eck incontrò una forte opposizione. Tumulti tra gli studenti, il rifiuto dell'università di Lipsia di pubblicare la bolla e l'atteggiamento di attesa dell'università di Wittenberg, che voleva reagire soltanto dopo una presa di posizione del principe elettore, mostrarono quanto forte fosse la protesta contro la curia. A Lovanio e a Liegi nell'ottobre del 1520 furono bruciati gli scritti di Lutero; anche a Colonia furono gettati nel fuoco moltissimi libri scolastici, ma pochi libri di Lutero, e ciò mostra come questo processo fosse impopolare. Il principe elettore Federico, a cui Aleandro chiese di estradare di Lutero e di bruciare i suoi libri, chiese consiglio a Erasmo e rispose che Lutero sarebbe stato senz'altro disposto a ubbidire all'arcivescovo di Treviri commissario papale. La conseguenza di questa risposta del principe fu che all'università di Wittenberg non si prese sul serio la bolla. In questa università il 10 dicembre 1520 furono bruciati più volumi di diritto canonico, scritti di Eck e di Emser e la bolla di minaccia di scomunica, che Lutero in persona affidò alle fiamme. A questa provocazione seguì la reazione di Roma e il 3 gennaio 1521 Lutero fu scomunicato con la bolla *Decet Romanum Pontificem*. Aleandro scrive l'8 febbraio 1521 a Roma: «Tutta la Germania è in una grande agitazione. Nove su dieci gridano 'Lutero'; gli altri, a cui Lutero è indifferente, gridano almeno 'morte alla curia romana' e tutti gridano e richiedono ad alta voce un concilio» (Iserloh, 77).

L'impero non era disposto a scomunicare Martin Lutero, che intanto godeva di alta considerazione, senza prima un regolare interrogatorio. Carlo V aveva promesso a Federico il Saggio il 28 novembre 1520 di sottoporre Lutero a un interrogatorio, ma gli sforzi infaticabili di Aleandro, che doveva impedirlo, rimasero senza successo. Lutero fu invitato alla dieta di Worms e gli fu garantita la sicurezza personale con un salvacondotto, senza che nella lettera ci fosse un accenno alla ritrattazione desiderata. Lutero stesso pensava di condurre un dialogo sulla fede a Worms. Il 16 aprile 1521 arrivò a Worms e il 17 si trovò di fronte all'imperatore e alla dieta e fu confrontato con la richiesta di una revoca. Chiese che gli fosse concesso un periodo di tempo per riflettere, ma rifiutò di ritirare le sue tesi il 18 aprile. Lo avrebbe fatto solo nel caso che fosse stato convinto con scritti e motivi ragionevoli; disse che il papa e i concili avevano commesso errori anche altre volte. L'imperatore gli negò un nuovo interrogatorio, ma gli concesse il periodo di tem-

po richiesto per cercare di fargli cambiare opinione, cosa che però non avvenne. Il 25 aprile 1521 comunicò a Lutero che ora, in qualità di protettore della chiesa, doveva prendere provvedimenti contro di lui; di conseguenza Lutero lasciò Worms il 26 aprile. Il principe elettore Federico lo aveva aiutato a nascondersi dopo aver finto un'aggressione armata durante il viaggio. Ciò successe il 4 maggio 1521 e Lutero fu portato alla fortezza della Wartburg col nome di «Junker Jorg» (cavaliere Giorgio). Il 26 maggio 1521 l'imperatore Carlo V firmò l'editto di Worms preparato da Aleandro, editto che proclamava il bando dell'impero contro Lutero. Ma l'imperatore, che doveva allontanarsi per nove anni dalla Germania aveva bisogno dei seguaci di Lutero politicamente importanti, cioè dei ceti favorevoli a Lutero che dovevano aiutarlo nelle sue guerre all'ovest al sud e all'est dell'impero.

4. Dal 1521 alla dieta imperiale di Augusta (1539)

La solitudine nella Wartburg creava gravi difficoltà a Lutero. Era in contatto epistolare con i suoi amici di Wittenberg, specialmente con Melantone a cui chiese di rivolgersi ai nuovi collaboratori Giusto Giona e Giovanni Bugenhagen. Egli stesso continuava instancabilmente a scrivere: nella lotta contro un nuovo commercio di indulgenze a Halle, per la questione dei voti monacali – molti religiosi e frati degli ordini si erano sposati; dovette opporsi alle forze di Wittenberg che volevano abolire le messe private di propria iniziativa (Carlostadio), eliminavano la venerazione dei sacramenti, celebravano la comunione nelle due forme, pronunciavano in tedesco le parole della consacrazione senza il resto del canone liturgico e senza elevazione, rifiutavano di indossare gli abiti religiosi per celebrare la messa, ecc. Erano venuti a Wittenberg anche i cosiddetti «profeti di Zwickau», che dichiaravano superflui i sacramenti e il battesimo dei bambini giustificandosi con il dire di essere in possesso dello spirito, e volevano porre la prima pietra per il regno di Dio costruendo un nuovo ordinamento temporale per portare a compimento lo spirito della Riforma. Infine nel febbraio del 1522 si arrivò all'iconoclastia nella chiesa della città di Wittenberg. Ma prima di lasciare l'1 marzo 1522 la Wartburg per pronunciare, a partire dalla domenica 9 marzo, a Wittenberg i suoi famosi otto sermoni *Invocavit* con i quali calmò gli iconoclasti e riguadagnò il terreno preso dai fanatici. Lutero aveva inoltre cominciato a studiare il greco (aveva già iniziato nel 1518) e l'ebraico, e a redigere scritti contro il potere del papa sulla confessione, e contro le facoltà di Lovanio e di Parigi. Ma innanzi tutto si dedicò all'interpretazione della Bibbia nella quale eccelle in particolare l'interpretazione del *Magnificat*. Il lavoro più importante compiuto

nel periodo della Wartburg è la *Traduzione del Nuovo Testamento*, di grande forza linguistica; Lutero tradusse dal latino ricorrendo al testo di base greco pubblicato da Erasmo e alla sua traduzione latina per comprendere «il significato del testo di base»[10]. Nella traduzione si servì della lingua della cancelleria sassone; la sua traduzione non creò quindi il tedesco moderno, ma promosse considerevolmente il costituirsi di una lingua unitaria. «Come nessuno nel passato, Lutero ha saputo comprenderla, e trasmettere per mezzo della parola questo impeto vivente della parola divina»[11]. La traduzione dell'Antico Testamento, per cui Lutero si servì di esperti, lo tenne occupato fino all'anno 1534. Infine alla Wartburg redasse anche la *Kirchenpostille* (Libro di devozione della Chiesa), la prima raccolta di prediche, che voleva offrire consigli ai preti per i loro sermoni e aiuto alle famiglie per le preghiere in casa.

Nonostante l'editto di Worms e il soggiorno di Lutero alla Wartburg la Riforma si diffuse sempre di più, anche dopo la morte di Leone X. Il nuovo papa, l'olandese Adriano VI fece, sì, una solenne e convincente confessione di colpa (9 gennaio e 8 marzo 1522), ma essa rimase senza efficacia, perché non fu veramente messa in atto la riforma della curia, che a Roma nessuno voleva. Alla richiesta di applicare l'editto di Worms, la dieta imperiale di Norimberga rispose al papa il 5 febbraio 1523 che procedere contro Lutero avrebbe provocato gravissimi tumulti, e che il papa avrebbe dovuto prima abolire il malgoverno della curia, rispondere alle accuse formulate dalla nazione tedesca e convocare entro un anno un libero concilio cristiano in una città tedesca.

Nel frattempo Lutero a Wittenberg si occupò di esaminare numerose questioni e problemi alla luce della sua riscoperta del Vangelo. Scrisse sul diritto della comunità cristiana di dare un giudizio su ogni dottrina, di nominare e deporre i maestri; compilò un riordinamento liturgico e la *Formula missae* latina; il suo testo *Von weltlicher Obrigkei, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (Sull'autorità secolare, fino a che punto gli si debba obbedienza) (1523) si occupa di questioni del rapporto tra potere religioso e potere temporale. Il suo *Ordnung eines gemeinen Kastens* (Ordinamento di una cassa comune) esorta le autorità a vigilare su un uso adeguato delle somme derivanti da benefici e fondazioni, consegnate a una cassa centrale e necessarie al finanziamento dei sacerdoti e delle scuole e al sostegno dei poveri (Kasten di

[10] Cfr. Heinrich Bornkamm, *Luther* (I), in RGG («Religion in Geschichte und Gegenwart») 4 (1960[3]), pp. 480-495; Id., *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1960[4], p. 266.

[11] Erwin Iserloh (cfr. nota 2), p. 95; *tr. it. cit.*, p. 111.

Leisnig). Lutero si occupò anche dell'obbligo delle autorità di fondare e curare scuole cristiane. In occasione della morte sul rogo di due monaci agostiniani seguaci di Lutero a Bruxelles (1 giugno 1523) compose un imponente lied, seguito poco dopo da altri lieder scritti in tedesco (*Geistliches Gesangbüchlein*, 1524). I canti della Riforma contribuirono notevolmente alla diffusione e al rafforzamento degli intenti di questa. In essi si riconosce la profonda religiosità di Lutero, grande, semplice e espressa con intensità.

Nello stesso periodo (1522/23) divampò anche la lotta dei nobili dell'impero, che, sentendosi in difficoltà a causa dei profondi mutamenti economici, sociali e politici, credettero di vedere nella Riforma, come fecero in seguito i contadini, l'occasione di una rivolta generale. La ribellione di Franz von Sickingen contro l'arcivescovo di Treviri fu, sì, sconfitta e Sickingen ferito mortalmente; ad altri ribelli non andò diversamente nella Franconia e nella Svevia, ma molti videro anche nella Riforma un pericolo rivoluzionario, e ciò rafforzò la loro volontà di combatterla. Lutero non si schierò però dalla parte dei nobili dell'impero.

Mentre, dopo la morte di Adriano VI (14 settembre 1523), il nuovo papa Clemente VII ritentò di ottenere l'adempimento dell'editto di Worms, gli stati decisero nella dieta di Norimberga del 1524 di convocare un concilio nazionale (da tenersi nell'autunno del 1524). L'imperatore e il papa si opposero con successo a questa decisione cosicché gli stati fedeli all'antica confessione nel congresso di Ratisbona (giugno/luglio 1524) decisero l'attuazione comune dell'editto di Worms e il ripristino del precedente ordinamento. Qui si cominciò a intravedere lentamente il principio «*cuius regio, eius religio*» formulato più tardi a Augusta.

Negli anni 1524 e 1525 Lutero fu impegnato più che altro nella dura lotta contro Carlostadio e Müntzer, contro gli anabattisti e gli spiritualisti. Inoltre combatté una lotta letteraria contro i contadini e per le autorità. Si pensi solo ai suoi scritti *Wider die himmlischen Propheten von Bildern und Sakrament* (Contro i profeti celesti, sulle immagini e sul sacramento) e *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (Contro le bande rapinatrici e assassine dei contadini). La lotta contro i contadini gli costò l'appoggio del popolo; inoltre la gente semplice si allontanò da lui e si unì agli anabattisti e agli spiritualisti, all'ala sinistra della Riforma. A buona ragione si può dire che da quel momento la Riforma fu la causa dei principi, che ne fecero uso per rafforzare e ampliare il loro potere; Lutero non poté fare nulla per impedirlo.

In mezzo a questi contrasti Lutero il 13 giugno 1525 sposò Caterina von Bora, che era stata suora cistercense e che fu per lui una buona moglie, in grado di gestire la casa sempre piena di ospiti. Ebbero tre figli e tre figlie.

In campo teologico Lutero si interessò in quel periodo anche all'umanesimo, specialmente ad Erasmo da Rotterdam, che finora nelle controversie non aveva preso partito per nessuno. Lutero, che apprezzava molto Erasmo per l'edizione della Bibbia nella lingua originale, gli era molto riconoscente. Erasmo però aveva criticato nel 1524 col suo scritto *De libero arbitrio diatribe sive collatio* la questione del ruolo della volontà umana nella realizzazione della salvezza, questione già posta nella *Assertio* del 1523 scritta contro la bolla *Exsurge Domine*. Erasmo riprese la critica e difese un resto di libero arbitrio come libertà di scelta dell'uomo, senza la quale la giustizia e la misericordia di Dio non avrebbero più senso e le esortazioni della Bibbia rimarrebbero incomprensibili. Lutero rispose con il suo *De servo arbitrio*, nel quale mise in risalto la divinità di Dio e quindi la volontà asservita dell'uomo, poiché nella questione della salvezza vale «Dio soltanto». La libertà di scelta è ammessa solo per l'ambito laico temporale. La discussione continua intorno al problema della chiarezza della Bibbia che Lutero, per il quale il senso letterale è Cristo, difende, mentre Erasmo parla di brani oscuri che non permettono che tutti li discutano. Nel *Hyperaspistes Diatribe* (1526/27) Erasmo si pronunciò contro la Riforma, senza perciò dichiararsi soddisfatto di ciò che offriva la Chiesa di prima. Lutero e Erasmo erano animati da intenti così diversi, erano di caratteri così opposti che non poterono giungere a un punto di incontro.

In corrispondenza all'assemblea di Ratisbona, sotto l'effetto della guerra dei contadini, si arrivò nel 1525 a un'unione dei prìncipi anche nella Germania settentrionale, la lega di Dessau, che voleva sopprimere la setta luterana come radice della rivolta. L'unico principe che si era apertamente dichiarato seguace della Riforma già nel 1524 era Filippo d'Assia, il sovrano di Lutero. Federico il Saggio lo fece solo in fin di vita, il 5 maggio 1525. Suo fratello, e suo successore, Giovanni il Costante sostenne più energicamente la causa della Riforma. Filippo d'Assia e Giovanni di Sassonia conclusero il 6 maggio 1526 l'alleanza di Gotha-Torgau a cui si unirono poi i principi di Brunsvick-Luneburgo, Brunsvick-Grubenhagen, Meclemburgo, Anhalt, Prussia (Stato dell'ordine teutonico) e la città di Magdeburgo. Con questa alleanza le opposte concezioni teologiche rendevano palesi al tempo stesso i nuovi rapporti di forza. È vero che l'imperatore durante la dieta di Spira del 1526, per riuscire a mettere in pratica l'editto di Worms, aveva fatto dichiarare che non dovevano essere fatti mutamenti prima di un concilio, ma i principi e le città protestanti si mostrarono sicuri e non disposti a revocare riforme già eseguite. Il decreto imperiale proclamava anche il fatto che bisognava procedere fino al concilio in modo da poterne assumere la responsabilità di fronte a Dio e all'imperatore. Per gli stati generali

evangelici questo significava praticamente che si poteva interpretare il decreto nel modo più ampio possibile. E per Lutero ciò fu importante perché gli permise di mettere in atto nuove riforme: la *Deutsche Messe* (Messa tedesca), e l'*Ordnung des Gottesdienst* (1526) (Ordinamento liturgico), il *Taufbüchlein aufs neue zugerichtet* (1526) (Il libretto del battesimo in nuova edizione). Ma con l'abolizione delle tante messe private veniva a crollare anche la base economica della vecchia Chiesa. Erano ridotti all'indigenza non solo i preti seguaci delle regole di prima, ma anche i sostenitori della nuova predicazione. Al posto dell'antico ordinamento ormai crollato e la posto dell'arbitrio che era dato osservare in molti casi, a Lutero interessava unicamente dare un nuovo ordinamento alla Chiesa. Innanzi tutto era suo scopo esortare le comunità a assumersi gli oneri del mantenimento del proprio parroco. Una visita del principe elettore Giovanni in Sassonia, alla quale partecipò anche Melantone, portò alla luce situazioni impressionanti riguardo la povertà dei pastori, il tipo di vita di alcuni di loro, l'educazione religiosa nelle comunità, ecc. Il principe elettore pubblicò nel 1527 un decreto per i visitatori, con cui essi avevano il diritto di deporre dalle cariche i religiosi che non amministravano giustamente la dottrina e il sacramento e di bandire dal paese membri della comunità che si opponevano alla nuova fede. Lutero non era d'accordo con questi pieni poteri dei sovrani negli affari interni della Chiesa, ma anch'egli riteneva le visite urgenti e necessarie. L'*Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen* (1528) (Istruzione dei visitatori dei parroci nella Sassonia elettorale) scritto da Melantone, e in più parti corretto e provvisto di un'introduzione da Lutero, ne dà testimonianza eloquente. In questa famosa introduzione Lutero afferma esplicitamente che anch'egli vorrebbe vedere ristabilito il giusto e necessario ufficio di vescovo e visitatore, ma, data la mancanza di vescovi, prega il principe elettore di occuparsi delle ispezioni necessarie non come autorità temporale, ma come membro della Chiesa e per carità cristiana. Questa introduzione è da leggere come silenziosa protesta contro il governo ecclesiastico preso dal sovrano e contro il suo decreto del 1527[12]. Religiosi idonei furono nominati soprintendenti e per costituire un'istanza ecclesiastica superiore furono creati più tardi i concistori (1539), che ebbero però un loro ordinamento solo nel 1542. Lutero eseguì visite di persona nel 1528 e nel 1529. Le esperienze fatte in queste occasioni sulle questioni di fede lo condussero a pubblicare il *Großer Katechismus* (1529) (Grande catechismo) e pochi mesi dopo il *Kleiner Katechismus* (Picco-

[12] Karl Holl, *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, in *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, Tübingen 1932[6], p. 373.

lo catechismo), redatto indipendentemente dal primo. In campo teologico Lutero nel 1529 si occupò di nuovo della questione dell'eucaristia. Se già egli aveva sottolineato la presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche contro Carlostadio, nella disputa con Zwingli si verificò un nuovo scontro intraevangelico sull'eucaristia. Nel 1525 Zwingli aveva negato la presenza reale e Lutero aveva rifiutato nel 1526 questa nuova dottrina. Nel 1528 Lutero, nello scritto *Von Abendmahl Christi, Bekenntnis* (Della cena di Cristo. Confessione), aveva accusato Zwingli di fanatismo, di non tener conto della parola di Dio e del sacramento in favore di una vaga interiorità. Filippo d'Assia, che cercava un'alleanza con Zurigo contro l'imperatore, sapeva che poteva trovarla solo se fossero state risolte le questioni teologiche. Così nacque il dialogo religioso di Marburgo del 1529 (dall'1 al 3 ottobre), nel quale Lutero, senza tener conto di considerazioni politiche, si attenne al testo delle parole sacramentali: «Questo è il mio corpo»; Zwingli non l'accettò, così che Lutero affermò di fronte a Bucer l'impossibilità di un comune accordo. Nonostante ciò a Marburgo si arrivò ad un accordo, che avvenne sulla base dei diciassette articoli di Schwabach del 1529, elaborati dai luterani in preparazione al colloquio. Nella *Concordia di Marburgo sulla dottrina eucaristica* si stabilisce che il sacramento dell'altare è un sacramento del vero corpo e sangue di Gesù Cristo. Questa concordia non ebbe però molta efficacia perché i Luterani ponevano l'accento sul vero corpo, mentre Zwingli pensava al sacramento nel senso di puro simbolo: non cambiò quindi nulla nelle differenze sussistenti.

Nel 1529 la posizione politica dell'imperatore si era consolidata in modo che Carlo V poteva dedicarsi con energia alla soluzione del conflitto religioso. Poiché alla dieta di Spira del 1527 l'editto di Worms era stato praticamente annullato e la Riforma aveva potuto diffondersi e consolidarsi, nella dieta di Spira del marzo/aprile 1529 l'editto doveva esser messo in attuazione nei territori rimasti ortodossi. Nelle zone evangeliche, invece, potevano restare in vigore le riforme, ma doveva essere permessa anche la messa tradizionale e non si doveva procedere a ulteriori innovazioni; furono proibite anche dottrine eretiche contro l'eucaristia (Zwingli) e le sette (Anabattisti). Gli stati generali evangelici sollevarono protesta solenne il 19/20 aprile 1529 contro questo progetto di decreto e da quel momento ebbero il nome di «protestanti». Nonostante la protesta fu promulgato il decreto della dieta il 22 aprile e si pregò l'imperatore di far convocare entro un anno un concilio generale libero in una città tedesca. Cinque principi e quattordici città misero a protocollo la protesta in forma di appello all'imperatore il 25 aprile 1529. I tentativi dei prìncipi evangelici di trovare alleati contro gli Asburgo dovettero fallire, perché le lotte interne tra luterani e seguaci

di Zwingli non erano pacificabili. Lutero aveva rifiutato esplicitamente di dare il suo consenso a una lotta contro l'imperatore, essendo questi l'autorità voluta da Dio.

Dalla dieta di Augusta (1530) fino alla morte di Lutero (1546)

L'imperatore Carlo V, che ricevette la corona imperiale romana dalle mani del papa nel febbraio del 1530, si era prefisso lo scopo di ripristinare l'unità religiosa in un modo diverso da quello seguito fin allora. Il 21 gennaio 1530 convocò una dieta imperiale per l'8 aprile 1530 a Augusta. Nella convocazione scrisse che «desiderava abolire le discordie, sacrificare al Salvatore gli errori passati e ascoltare e tener conto con amore e bontà ogni opinione e pensiero per portarli a una verità cristiana». La convocazione della dieta fu accolta con gioia dai protestanti. Giovanni di Sassonia chiese ai teologi di Wittenberg di riassumere le questioni sulle quali era nata la controversia, per avere informazioni esatte su ciò che doveva essere trattato a Augusta. Per le questioni di fede ci si poteva appoggiare ai suddetti diciassette articoli di Schwabach del 1529, che a loro volta erano basati sulla professione di fede di Lutero, messa nell'opera scritta contro Zwingli *Della comunione di Cristo* (1528). I testi riguardanti l'ordinamento ecclesiastico e le cerimonie religiose dovevano ancora essere redatti di nuovo. Ciò avvenne in uno scritto di Melantone chiamato *Articolo di Torgau*, dalle trattative svoltesi il 27 marzo 1530 a Torgau. Lutero, ancora colpito dal bando, rimase nella fortezza di Coburgo. Melantone divenne dunque il portavoce teologico dei protestanti alla dieta di Augusta, dove il 2 maggio 1530 arrivò la delegazione evangelica. In conseguenza di una lista di quattrocentoquattro proposizioni eretiche messe insieme da Eck, Melantone si vide nella necessità di redigere una confessione di fede unitaria che riuniva gli articoli di Schwabach e di Torgau (che sarà poi la *Confessio Augustana*). Questa doveva da un lato chiarire le differenze che li separavano dagli zwingliani e dai fanatici religiosi, dall'altro doveva esprimere l'accordo fondamentale con la dottrina cattolica tradizionale. Un primo abbozzo fu inviato a Coburgo l'11 maggio, il 15 Lutero si dichiarò d'accordo e disse che non avrebbe potuto far meglio, mancandogli la facoltà di presentarsi in modo così soave e leggero. Si discute se il termine «leggero» non significhi qui una critica a Melantone, o se Lutero non abbia voluto soltanto mettere in risalto lo stile gradevole del collega[13]. In ogni modo ci sono alcune frasi di Lutero

[13] Vedi Peter Manns, *Welche Probleme stehen einer 'Katholischen Anerkennung' der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?*, in Heinrich Fries e

sulla *Confessio Augustana* che si possono interpretare in modo positivo, almeno in linea di principio, (3 luglio: WA Br 5, 435,4; 6 luglio: WA Br 5, 442, 14; 9 luglio: WA Br 5, 458, 13; eventualmente anche 29 giugno: WA Br 5, 405, 19). È sicuro però che Lutero criticò aspramente Melantone il 21 luglio 1530 quando scrisse a Giusto Giona che la *Confessio Augustana* taceva sugli articoli riguardanti il purgatorio, la venerazione dei santi e sul papa come anticristo; qui usa di nuovo il termine «leggero». Con ciò si dimostra che Lutero non è d'accordo sulla frase finale della prima parte della CA: «Tutta la controversia intera riguarda soltanto alcuni abusi», Heinrich Brinkmann dichiara non vera questa frase di Melantone[14]. Carlo V venne a Augusta il 15 giugno 1530. Ancor prima dell'apertura della dieta il 20 giugno 1530 Melantone aveva cercato di ridurre in trattative segrete l'intera controversia ai problemi del matrimonio dei religiosi, della messa privata e del calice dei laici, in seguito poi ai soli matrimonio e calice. Se si fosse venuti a un accordo su questi problemi, gli evangelici sarebbero stati disposti a cedere nelle questioni del purgatorio, della giurisdizione vescovile e in molti altri punti. Queste trattative però non ebbero successo a causa della mancanza di persone che potessero assumersi la responsabilità (Manns, 113-117).

Il 25 giugno il testo tedesco della CA fu letto pubblicamente dal cancelliere della Sassonia e furono presentati i testi latino e tedesco; le due versioni vennero scritte parallelamente e possono essere considerate autentiche. Non esistono più; i testi originali sono stati ricostruiti attraverso cinquantaquattro copie finora ritrovate[15]. L'imperatore, dopo che gli fu sottoposta una risposta cattolica, a suo parere troppo lunga e polemica, ordinò la compilazione di una *confutatio*, che il 3 agosto 1530 fu letta in tedesco davanti agli stati generali, ma non fu consegnata ai protestanti. La curia, dal suo canto, aveva più timore di un concilio che di concessioni ai protestanti e rifiutò di convocarlo, cosa che indusse l'imperatore a nuove trattative per giungere a un compromesso. Tali trattative fallirono a loro volta per ciò che nella CA era stato chiamato abuso, senza che fosse debitamente apprezzata l'importanza del consenso di fede raggiunto, descritto anche dalla *confutatio*. Mai più le due parti furono cosi vicine l'una all'altra come ad Augusta, anche se Melantone, nel luglio/agosto 1530 era andato fino ai limiti del sacrificio di

altri, *Confessio Augustana - Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, pp. 79-144, qui pp. 112-122; Bernhard Lohse, *Luther und das Ausburger Bekenntnis*, in Bernhard Lohse - Otto Hermann Pesch (a cura di), *Das Augsburger Bekenntnis von 1530 damals und heute*, München-Mainz 1980, pp. 144-163 (bibl.).

14 Heinrich Bornkamm, *Augsburger Bekenntnis*, in RGG 1 (1957[3]), pp. 733-736 qui p. 735; cfr. Id., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, Göttingen 1979, pp. 586-603.

15 Id., *Augsburger Bekenntnisse*, *op. cit.*, p. 734.

tutte le posizioni evangeliche, cosa che fu criticata violentemente e aspramente rifiutata da Lutero (lettera del 26 agosto: WA Br 5, 577), senza che questi fosse nei dettagli consapevole di tutto ciò che Melantone era disposto a sacrificare. Lutero chiese l'interruzione delle trattative. Il 22 settembre 1530 fu presentato un abbozzo di una risoluzione della dieta agli stati generali, ma esso fu rifiutato dai protestanti, che a loro volta volevano presentare all'imperatore, il quale non la accettò, l'apologia della CA intanto redatta da Melantone. La maggior parte degli stati evangelici lasciò Augusta e il 19 novembre 1530 fu letta la risoluzione: in essa si concesse agli evangelici un periodo di tempo per riflettere sugli articoli nei quali non era stato trovato un accordo, fino alla metà di aprile del 1531, e si proibirono loro ulteriori innovazioni. Inoltre essi non dovevano ostacolare le pratiche della vecchia religione; venne richiesta la convocazione di un concilio entro sei mesi e si dichiarava infine di voler mettere in atto l'editto di Worms da parte degli stati ortodossi che erano ancora presenti. Contro le infrazioni avrebbe dovuto procedere la corte di giustizia imperiale, a cui furono conferiti nuovi poteri. Si delineò chiaramente il pericolo di una guerra armata. Gli stati generali evangelici, che si riunirono dal 29 al 31 dicembre 1530 a Schnalkalden in Turingia, conclusero il 31 una lega di difesa per sei anni, che fu prolungata nel 1537 per altri dieci anni. Lutero, dopo lungo opporsi, diede il suo consenso alla lega e nella sua *Warnung an seine lieben Deutschen* del 1531 (Esortazione ai suoi cari tedeschi) rimandò al fatto che opporsi al papa e addirittura all'imperatore quando questi conducono una guerra contro il Vangelo non è una ribellione contro l'autorità decisa da Dio, ma legittima difesa. La morte di Zwingli nella battaglia di Kappel (11 ottobre 1531) fu da lui interpretata come un giudizio di Dio contro fanatici e sacramentalisti.

A causa del pericolo turco Carlo V non poté mettere in atto la decisione di Augusta. Nella *Nürnberger Anstand* del 23 luglio 1532, alla lega smalcaldica si promise che fino a un concilio o a una nuova dieta non si sarebbe adoperata violenza in questioni di fede e i processi della corte imperiale sarebbero stati sospesi. All'ombra di questa dichiarazione la Riforma poté espandersi ancora e Lutero, a cui torniamo dopo aver esposto in breve gli avvenimenti politici, venne a trovarsi sempre meno in primo piano.

Il 25 settembre 1534 era morto Clemente VII e il 13 ottobre era stato eletto Alessandro Farnese col nome di Paolo III. Fin dall'inizio egli pensò alla convocazione di un concilio. Dopo più di un tentativo Paolo III lo convocò a Mantova per il maggio del 1537. Finalmente sembrava dover divenire realtà questo concilio richiesto sia dall'imperatore che dagli Stati evangelici e dalla maggioranza della dieta imperiale. Ma il

principe elettore di Sassonia criticò nell'invito al concilio la mancanza di affermazioni sulla libertà e imparzialità di esso e anche il fatto che avesse luogo in una città italiana. Rispondere all'invito significava quindi accettare il papa, che invece era «parte», come arbitro della propria causa. Giovanni di Sassonia chiese che venisse rifiutata la partecipazione e pregò Lutero di compilare dei testi in cui dichiarava di voler rimanere Lutero e di non cedere. Così nacquero gli *Articoli di Smalcalda* che Lutero presentò il 28 dicembre 1536 in una assemblea di teologi. Melantone non era d'accordo sulla questione papale; egli accettava il primato del papa «iure humano». Nell'assemblea di Smalcalda del febbraio del 1537 Lutero era assente per malattia e Melantone impedì la presentazione degli articoli di Smalcalda; egli stesso ottenne l'incarico di imporre la *Confessio Augustana* e di aggiungerci un articolo sul papa. Egli eseguì questo compito col *Tractatus de potestate papae*. La CA con l'apologia di Melantone rielaborata nell'autunno 1530, ampliata e pubblicata nel 1531, e il suo *Tractatus* del 1537 divennero così il testo ufficiale della lega di Smalcalda. Gli articoli luterani di Smalcalda, popolari e diffusi, furono integrati in questo libro solo nel 1580. Il 24 febbraio 1537 gli smalcaldi decisero di non partecipare al concilio, perché sarebbe stato come accettare la propria condanna.

Si attennero a questa decisione anche quando fu aperto finalmente il 13 dicembre 1545 il concilio di Trento; esso veniva troppo tardi per poter ancora salvare l'unità della Chiesa. La discussione intorno alla città in cui doveva aver luogo e i tentativi cattolici dopo le trattative fallite di Hagenau, Worms e Ratisbona, di risolvere il problema con le armi non poterono creare condizioni per una disputa adeguata dei problemi in questione in un clima di fiducia. Mentre la Riforma, dopo la dieta di Augusta del 1530, dal 1532 era divenuta in fondo di competenza dei principi e delle città, Lutero non aveva più in mano la situazione politica. Ma in questo periodo non fu affatto inoperoso. Con zelo si dedicò al consolidamento interno delle Chiese riformate portando a termine la traduzione della Bibbia (1534), e con numerosi sermoni, molti dei quali furono stampati. Criticò inoltre aspramente l'immoralità generale diffusa (specialmente l'avidità di beni e la smodatezza nel mangiare), indicò ai prìncipi la loro grande responsabilità e fu amaramente deluso dal fatto che essi erano in maggioranza incapaci di governare e perseguivano il solo fine di conservare e accrescere il loro potere e con questo intento non rifuggivano neanche dal depredare il patrimonio della Chiesa. La Germania avrebbe potuto andare in rovina per colpa loro e affermò che vigilanza e preghiera erano indispensabili.

Il presentimento, che Lutero aveva già nei primi anni della Riforma, del fatto che si fosse agli inizi della fine del mondo, dato che, al centro

della Chiesa, regna l'anticristo il quale, sconfitta la parola di Dio, si era messo al suo posto, divenne una certezza sempre più grande fino alla morte. Così le sue opere assunsero sempre più il carattere di tormento escatologico. Cercò di mitigare la sentenza divina che doveva essere terribile per tutte le infamie esistenti, adoperandosi con tutta la sua forza per un miglioramento, per non farsi colpevole dei peccati altrui, poiché i propri erano grandi abbastanza. In questo spirito si deve leggere, anche se non giustificare, l'eccezionale asprezza dei tanti scritti di Lutero contro il papa e i fanatici religiosi antinomiani (Agricola), i sacramentari e anche gli ebrei[16]. Ma anche in questi anni Lutero trovò tempo e occasione per esporre in documenti teologici di bellezza unica il suo pensiero riformatore di base: *Drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi* (1538) (Tre simboli o professione della fede di Cristo), e *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) (Dei concili e delle chiese) sono testi che, a parte tutte le discussioni critiche, talvolta violente, dimostrano un'eccezionale profondità teologica e formulano problemi che vale la pena di prendere in considerazione anche oggi. Anche nei molti scritti polemici degli ultimi anni viene affermata la testimonianza della grazia giustificante.

Il Lutero degli ultimi anni, che non fa altro che sputare veleno e bile, appartiene alla leggenda come quel Lutero che nel 1517 col martello inchiodava l'occidente. Egli credette per tutta la vita in un Dio giusto che usa il suo potere anche per gli uomini che gli si oppongono e che cercano la redenzione al di fuori di lui. In questa fede Lutero trovò la forza di dare ad altri la consolazione divina con sermoni, consigli e cura pastorale. In questa fede e nella speranza in Dio che avrà misericordia della sua persona, Lutero morì il 18 febbraio 1546 a Eisleben, dove era andato per dirimere una contesa giuridica. Prima di morire aveva dato ancora una volta in quattro sermoni una testimonianza della parola di Dio. Fu sepolto nella cappella del castello di Wittenberg.

II. *Princìpi fondamentali della teologia di Lutero*

Al centro della teologia di Lutero si trova oggettivamente la divinità di Dio[17]. Sia da un punto di vista biografico che politico questo centro riceve la sua particolare connotazione sullo sfondo della devozione e

[16] Cfr. Johannes Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Intepreten*, München 1972, soprattutto pp. 381-392.

[17] Philip S. Watson, *Let Got be Got: an interpretation of the theology of Martin Luther*, London 1947.

della teologia penitenziale tardo medievale, le cui questioni vengono di per sé condivise mentre le risposte vengono rifiutate. La via che aiutò a trovare risposte diverse da quelle dominanti partiva da un ripensamento interno al cristianesimo delle basi bibliche e soprattutto paoline come criteri e misure fissi. Su questa via Lutero trovò idee che lo condussero a una vasta riflessione sull'intera dottrina e sulla vita cristiana della tradizione. Non si può negare a questa riflessione coerenza interna, trasparenza, chiarezza, logicità, anche se Lutero non scrisse una *Summa theologiae* sistematica, ma sviluppò la sua teologia in slanci sempre nuovi e generalmente in occasioni del tutto concrete e molto diverse l'una dall'altra. A Lutero non fu concesso, a parte negli anni trenta, di condurre una vita tranquilla di studioso. Sia l'ambiente in cui si trovava, sia il suo temperamento diedero ai suoi scritti, accanto alla chiarezza oggettiva già detta, anche il colorito della rapidità, a volte della fretta, ma anche quello di chi è impegnato ed esistenzialmente toccato dalla questione affrontata. Un carattere tipico della sua teologia è la drammaticità, interna e esterna.

La Riforma cominciò con il ripensare la questione: «Come ottengo un Dio clemente?»[18]. A Lutero venne concessa l'intuizione che la preparazione alla riparazione da lui praticata con particolare coscienziosità, e l'opera buona che seguiva la confessione settimanale sono da criticare nel senso che fanno sì che gli uomini spostino l'intera fiducia per l'ottenimento della salvezza, per diventare giusti davanti a Dio, su se stessi anziché su Dio. Per diminuire l'ira divina contro il peccato dell'uomo, questi tenta di riconciliarsi con Dio attraverso l'opera di penitenza. Lutero comprese che non poteva andare avanti cristianamente su questa via, che si vedeva sempre più come peccatore davanti a Dio nonostante l'assoluzione, e che era sempre più coinvolto profondamente nel peccato. Le discussioni intorno a questi problemi portarono Lutero a nuove idee sui temi Dio, giustizia divina, Cristo, fede, opere, penitenza, potere delle chiavi. La giustizia divina che Lutero intendeva come giustizia formale attraverso la quale Dio è giusto in se stesso, e quindi punisce i peccatori, gli si presentò come la giustizia con la quale Dio ha misericordia dei peccatori, e della sua misericordia fa loro dono. Essi partecipano a questa giustizia nella fede e non nelle opere umane (preparazione, riparazione, indulgenze), per-

[18] Gerhard Gloege, *Die Grundfrage der Reformation - heute*, in «Kerygma und Dogma» 12 (1966), pp. 1-13. Sulla dottrina della giustificazione e l'interpretazione conseguente dell'uomo quale «simul iustus et peccator», vedi Otto Hermann Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei M Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, pp. 1-396, su «simul iustus et peccator» vedi in particolare pp. 109-122; Rudolf Hermann, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»*, Gütersloh 1960[2] (1930[1]).

ché Dio ha pietà dei peccatori che credono e non dei giusti. «Non attraverso preparazione sei degno di ricevere, non attraverso le opere, ma solo attraverso la fede, perché la fede sola nella parola di Cristo fa giusti, vivi, degni e abili e senza di essa ogni altra fatica è solo segno di superbia o di disperazione, poiché il giusto non vive solo attraverso la preparazione, ma anche attraverso la fede. Perciò non devi disperare della tua indegnità, perché proprio per questo vai al sacramento, perché sei indegno e vuoi essere fatto degno e giusto da colui che vuole far beati i peccatori e non i giusti. Ma se credi nel verbo di Cristo e lo tieni in onore sei giusto e degno della vita eterna» (*Acta Augustana* 1518, MA 1,69; WA 2,14). La giustizia e la vita del giusto sono basate quindi sulla fede; le opere del credente sono vive, quelle del non credente sono morte, peccatrici e condannabili secondo la parola di Cristo: «un albero marcio non può dare buoni frutti, ma un albero che non dà buoni frutti viene abbattuto e gettato nel fuoco» (*Acta Augustana* 1518, MA 1,68; WA 2,13). La scoperta del significato centrale della fede nella pratica della confessione non è diretta in generale contro le opere umane, ma dipende dalla qualità di queste. Senza fede le opere sono per l'uomo il motivo di vantarsi di fronte a Dio (e di mettere al centro se stessi e non Dio), mentre nella fede avviene il riconoscimento della divinità di Dio e le opere non sono che normale conseguenza. Al di là del problema del sacramento della confessione, questa qualità delle opere umane prende un'importanza generale nella teologia di Lutero: senza la fede l'uomo onora Dio nelle opere esteriormente, «intimamente però mette se stesso come idolo» (*Sermo von den guten Werken*, 1520, MA 2,12; WA 6,211) (Sermone delle opere buone). Solo nella fede esistono le opere buone (*loc. cit.*, MA 2,5; WA 6,205). La fede porta con sé amore, pace, gioia e speranza» (MA 2,7; WA 6,206). Struttura fondamentale e elemento dell'interpretazione di questa concezione della giustificazione degli uomini davanti a Dio, del giusto rapporto di fede e opere in vista della redenzione, è per Lutero la distinzione tra «legge e Vangelo»[19]. Quasi tutta la Sacra Scrittura e le teologia dipendono dalla comprensione giusta di «legge e Vangelo» (WA 7,502), la cui distinzione è il momento più alto del cristianesimo (WA 36,9) e si

[19] Su quanto segue vedi estesamente: Wilfried Joest, *Um Gesetz und Evangelium*, in Münchener Ausgabe (cfr. Bibliografia al punto 2: Fonti), vol. 4, pp. 337-360; Otto Hermann Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, in particolare pp. 31-76; Id., *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, pp. 831-913, in particolare pp. 891-894; Gerhard Ebeling, *Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie*, in Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube* (I), Tübingen 1967[3], pp. 50-68.

può dire teologo solo colui che sa distinguere bene la legge dal Vangelo (*ibid.*). Ambedue vengono da Dio, in ambedue Dio si manifesta agli uomini, ma in maniera rispettivamente diversa: una volta negli ordini che vogliono giustizia da mettere in atto, l'altra in Cristo sul quale giustizia è fatta, giustizia che è compresa nella fede. Nella legge incontriamo il Dio che esige: «Devi essere così!» Nel Vangelo incontriamo il Dio che dà: «Tu non sai essere così da solo, ricevi dunque chi ha già saputo adempiere il compito richiesto». Nella legge dominano obbligo e ubbidienza per paura e timore, nel Vangelo è data la libertà da ogni obbligo e dovere, c'è la gioia. La legge accusa, giudica e mostra all'uomo la sua vera esistenza di peccatore davanti a Dio; nel Vangelo Dio stesso annulla la condanna di chi è sottoposto alla legge avendola messa in atto una volta per tutte sulla croce per la redenzione dei peccatori. «La legge per Lutero è una categoria esistenziale nella quale è riassunta l'interpretazione teologica dell'esistenza umana reale»[20]. È «la realtà dell'uomo caduto nel peccato»[21]. Naturalmente, questo riconoscimento non è operato dalla legge in se stessa, bensì solo alla luce del Vangelo. A partire dal Vangelo, la legge diviene «educatrice in direzione di Cristo» (WA 39/I,446). Questo è «l'uso teologico della legge». Per questo bisogna, nella distinzione di «legge e Vangelo», annunciare l'unica parola di Dio, «affinché l'uomo giunga alla conoscenza e alla confessione della sua schiavitù nel peccato, affinché egli faccia essere Dio in Cristo il suo unico liberatore e salvatore; affinché egli lasci essere Dio Dio, il Dio che solo è giusto e solo rende giusti»[22]. Va da sé che qui tutto dipende dalla giusta distinzione. L'uomo però, secondo Lutero, corre sempre il pericolo di confondere legge e Vangelo, e quindi negare il senso della duplice modalità dell'unica parola di Dio. Se l'uomo confonde la legge con il Vangelo, allora la legge viene esaltata come via di salvezza; in tal senso, però, l'uomo non si rivolge più a Cristo, ma si fida di se stesso. Ma se l'uomo fa del Vangelo una legge succede lo stesso: considera il Vangelo come compito che lui deve eseguire da se stesso e non più come dono in cui è messo e da cui viene portato. In tutt'e due i casi il consiglio «puoi e devi fare ed essere perché sei nella vita, cioè in Cristo e perché Cristo rende possibile questo fare ed essere»[23] non viene più sentito perché si avverte solo la pretesa: «Devi fare ciò ed essere così per raggiungere la vita» senza che si rimandi a Cristo che è l'esecutore di questa pretesa.

La conoscenza dell'uso teologico della legge alla luce del Vangelo

[20] Gerhard Ebeling (cfr. nota 19), p. 65.
[21] *Ibid.*
[22] Wilfried Joest (cfr. nota 19), p. 340.
[23] *Ibid.*, p. 341.

precede la conoscenza dell'uso civile o politico della legge nel senso che solo il credente è in grado di usare la legge civile in modo che non si venga a un abuso[24]. Lutero non vuole affatto abolire la legge civile e l'autorità temporale che c'è dietro o diminuire la sua funzione di assicurare la pace pubblica e ovviare al male, ma vuole chiarire che con questa soltanto non si può trovare la salvezza.

La concezione del perdono dell'uomo da parte di Dio in Cristo, che si manifesta nella tematica della legge e del Vangelo, è legata fondamentalmente anche alla sua concezione della giusta conoscenza di Dio da parte dell'uomo. Nella *Heidelberger Disputation* (1518) Lutero contrappone la «*theologia gloriae*» alla «*theologia crucis*». La «*theologia gloriae*» cerca di percepire l'essere invisibile di Dio attraverso le opere della creazione, ma l'essere visibile rivolto al mondo non viene così riconosciuto e compreso. Questo essere visibile di Dio è contrapposto a quello invisibile. È l'umanità di Dio, la debolezza, la semplicità nella croce di Cristo. Questa croce di Cristo non è derivabile dalle opere della creazione. Ma è il luogo in cui Dio vuole essere cercato, essa è ciò che Dio ha reso visibile di se stesso per l'uomo. Con questa idea Lutero non nega in generale la conoscenza di Dio attraverso il creato, ma dice chiaramente che essa non basta e non arriva a quel Dio di cui la fede cristiana parla come di Dio in Gesù Cristo. Inoltre Lutero vede nella «conoscenza divina naturale» lo stesso pericolo inerente alle opere buone, come luogo di vanto invece che come concrezione e conseguenza della fede. Lutero dice: «Poiché gli uomini abusavano della conoscenza di Dio attraverso le opere, Dio volle allora essere riconosciuto nel dolore e cioè sostituire la sapienza dell'invisibile con la sapienza del visibile, in modo che chi non adorava Dio come era manifesto nelle sue opere doveva adorarlo celato nel dolore». Lutero rimanda a 1 Cor 1,21. «E per nessuno è sufficiente e utile riconoscere Dio nel suo splendore e nella sua maestà se non lo riconosce ugualmente nella bassezza e nell'infamia della croce» (MA 1,133; WA 1,362). Il discorso di Lutero sul Dio «nascosto» e «manifesto» ha la sua base reale nella croce di Cristo. La giusta conoscenza di Dio avviene mentre il credente riceve ciò che Dio gli concede come «visione» e questa è la via per riconoscere il potere nella mancanza di potere, la forza nella debolezza, la «saggezza» di Dio nella sua «stoltezza». Dio agisce – ciò si legge sulla croce di Cristo – nella forma dell'opposto.

La croce è anche la base della sua teologia «nemica della filosofia»[25]. Lutero dice di non volere negare alla filosofia ogni utilità per i fi-

[24] Gerhard Ebeling (cfr. nota 19), p. 66.

[25] Cfr. Richard Friedenthal, *Luther*, München 1967, pp. 76-83. Sulla questione vedi: Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie*

ni della teologia, ma vuole attenersi come Pietro Lombardo piuttosto ai Padri della Chiesa, in particolare a Agostino. Nella sua critica alla filosofia Lutero si sente già incoraggiato nel 1509 attraverso Agostino. Nella disputa contro la teologia scolastica, nella quale si rivolge specialmente contro Scoto, Ockham, Pietro d'Ailly e Gabriele Biel, mostra in dieci tesi (Tesi 43-53) quanto poco utile sia l'uso della logica e della metafisica (di Aristotele) nella teologia. Nel suo *Conclusiones quindecim tractantes an libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam* (1519, WA 6,28) espone il fatto che la filosofia è infine inutile per la teologia, perché conduce solo alla parola umana e non alla parola divina in Cristo (WA 44, 591; 40 III, 78).

Lutero non toglie affatto valore alla ragione umana o al pensiero umano in generale; al contrario, per regolare gli affari terreni essa è un bene altissimo e irrinunciabile, perché è data da Dio. Ma nella causa della salvezza eterna non sa da sola raggiungere ciò che nella Bibbia è annunciato come via di redenzione.

Dalle riflessioni fatte finora dovrebbe essere già chiaro quale posizione centrale occupi la Bibbia nella teologia di Lutero[26]. Essa è la sola ad aver autorità nella Chiesa, tutto il resto ha autorità secondaria e solo finché è in armonia con la Bibbia. La Bibbia riveste questa importanza nella chiesa perché è la predica apostolica di Cristo. In essa troviamo la parola vivente degli apostoli, appartiene all'essenza del Vangelo che deve essere annunciato concretamente.

«Il Vangelo significa predicare e annunciare ad alta voce la grazia e la misericordia di Dio meritate con la morte di Gesù Cristo e in verità non è ciò che si trova nei libri ed è scritto in lettere dell'alfabeto, ma piuttosto un sermone orale e una parola di voce viva che risuona in tutto il mondo ed è annunciata in pubblico, in modo che sia sentita ovunque» (WA 12,259). Il Vangelo è appello vivo all'uomo che cerca la fede. Come ai tempi degli apostoli deve essere così anche oggi nella Chiesa. La Sacra Scrittura come espressione della predica degli Apostoli divenne necessaria nella Chiesa perché, secondo Lutero, questa predica rischiava di diventare eretica.

Il contenuto della Bibbia, il contenuto del Vangelo predicato a viva voce è Gesù Cristo. Lui è al centro della Bibbia e da lui essa ottiene la sua unità: «Non c'è dubbio che tutta la Bibbia è rivolta verso Cristo

Luthers, Göttingen 1958; Bengt Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*, Lund 1955; Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955².

26 Su quanto segue vedi Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1975⁴, pp. 71-98.

soltanto» (WA 10/II 73; Althaus 73); «Togli Cristo e che cosa vi troverai più?» (WA 18,606). Cristo è la parola di Dio fatta uomo, quindi la Bibbia come verbo divino ha solo questo contenuto. Nella disputa con l'esegesi medievale Lutero giunge alla conclusione che la Sacra Scrittura ha un solo senso letterale: Gesù Cristo. Qui si comprende perché Lutero ponga sia la tesi dell'autoconvalidazione della Bibbia che quella della sua autointerpretazione. Il fatto che la Chiesa abbia costituito il canone della Sacra Scrittura non significa che essa ne sia padrona: indica soltanto il «Verbo di Dio» e gli è sottomessa. Lo stesso vale per l'autointerpretazione: («Sacra scriptura sui ipsius interpres», WA 7,97; 10/III, 238). Naturalmente anche Lutero sa che sono sempre gli uomini a interpretare la Scrittura, ma lo spirito dell'interpretazione non nasce al di fuori, ma entro la Scrittura stessa. Se non fosse così ci si eleverebbe al di sopra di essa e la si interpreterebbe a proprio gusto. Autointerpretazione e interpretazione attraverso lo Spirito Santo sono qui tutt'uno. Dal momento che Cristo è l'unico contenuto della Bibbia questa è chiara e luminosa (WA 18,609) e da interpretarsi nei sensi di Cristo. La tesi dell'autointerpretazione è rivolta contro due fronti: «contro Roma e contro i fanatici religiosi. Per questi due gruppi l'esegesi aveva sempre bisogno di una convalidazione speciale: a Roma del supremo magistero ecclesiastico che aveva la promessa dello Spirito Santo e per i fanatici attraverso un particolare talento spirituale che alcuni ricevono al di fuori della Bibbia» (Althaus, 75).

Nella parola di Dio è fondata anche la «Chiesa», la «Comunità», il «Santo popolo cristiano nel mondo»; la parola di Dio nutre, mantiene e rafforza la chiesa (WA 12,191; Althaus, 250). La parola di Dio non può esistere senza il popolo di Dio e lo stesso vale per il contrario (Althaus, *ibid.*). Esteriormente una chiesa si riconosce come chiesa perché è il luogo dove si predica il Vangelo, si celebrano i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia come vennero istituiti da Cristo, si usano le «chiavi», cioè i peccati vengono rimessi, perdonati in pubblico e privatamente come pubblico simbolo di Dio, il luogo dove «la Chiesa consacra, o chiama dei pastori o ha dei ministeri che essa deve amministrare», dove vengono praticati pubblicamente «preghiera, lode e ringraziamento a Dio» e infine in cui vi sono la «santità della Santa Croce», le tentazioni intime e la persecuzione per amor di Cristo (*Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, 628-643).

Il legame di Lutero alla Bibbia e a Cristo porta alla critica della concezione e della pratica dei sacramenti della Chiesa del suo tempo[27].

[27] Vedi estesamente lo scritto di Lutero *De captivitate babylonica Ecclesiae. Praeludium*, WA 6 (484), pp. 497-573.

Per lui non si tratta di abolire i sette sacramenti, ma di far vedere che non se ne può dimostrare l'esistenza attraverso la Bibbia (WA 6,549). In senso stretto ne lascia validi due, o meglio tre: il battesimo, l'eucarestia, la penitenza. Alla cresima, all'estrema unzione, agli ordini, al matrimonio nega il carattere di sacramento, perché per questi non si trova nella Bibbia un simbolo posto da Dio che li descriva come promessa di perdono dei peccati. Dichiara valido come sacramento solo ciò che Gesù ha introdotto esplicitamente come tale («la parola della promessa divina, attraverso la quale venga esercitata la fede» WA 6,550). Nella spiegazione del battesimo mette l'accento sulla fede giustificante in unione con il sacramento e dà importanza alla partecipazione di tutti i credenti al sacerdozio di Cristo nel sacerdozio ricevuto col battesimo. Spiegando l'eucarestia mette in risalto la presenza reale contro i seguaci di Zwingli. Critica tre aspetti della concezione e della pratica eucaristica della Chiesa del suo tempo: l'idea di transustanziazione, il fatto che solo i sacerdoti ricevono il calice e innanzi tutto l'idea dell'eucarestia come sacrificio (degli uomini). Nel concetto di transustanziazione Lutero vede difficoltà filosofiche come anche il fatto che gli uomini non comprendono questa dottrina: per la questione del calice mostra che la chiesa cosi si pone al di sopra di Cristo e, dando il calice soltanto ai sacerdoti, trascura un ordine esplicito della Bibbia («bevetene tutti»). L'intero sacramento invece deve valere per tutti e non solo per una parte dei credenti. Ma l'abuso più grave lo vede nel fatto che il sacramento dell'eucaristia viene dichiarato opera buona e sacrificio. Il sacramento invece non è una cosa che si offre a Dio, ma che Dio ha offerto a noi, perché la prendiamo. Ciò che nella comunione si chiama sacrificio è da mettersi dalla parte della preghiera e non del sacramento. Non siamo noi che sacrifichiamo a Cristo, ma Cristo che si è sacrificato una volta per tutte e ciò si ripete nell'eucarestia. Abbiamo parte a lui nel grato accettare e ricevere i suoi doni. In corrispondenza a questa idea fondamentale sui testi biblici che parlano della cena Lutero abolisce le messe private per ridare valore al carattere comunitario dell'eucaristia; egli critica l'adorazione eucaristica perché questa oscura il carattere di cena. Nella questione della presenza reale mantiene la pratica della comunione ai malati, ma per il resto fa «tabula rasa».

Un'altra importante novità è la nuova concezione dell'ufficio ecclesiastico. Lutero critica la «dottrina degli stati» tradizionale che si specchia nei termini «stato religioso», «stato laico» o temporale. Attraverso il battesimo tutti i cristiani hanno stato religioso e partecipano al sacerdozio di Cristo. In questo senso preti e laici sono uguali di fronte a Dio. Ma affermando questo non contesta la diversità e particolarità della carica ecclesiastica nei confronti del sacerdozio generale. Lutero

vuole confutare piuttosto l'idea di uno stato religioso particolare che rende diversi dall'essere un normale cristiano e che comporti una vicinanza speciale alla redenzione in Cristo. La particolarità della carica ecclesiastica, che Lutero intende come servizio e non come potere, si trova nel fatto che la Chiesa, cioè la comunità cristiana, nomina concretamente una persona all'ufficio creato da Dio della predicazione del Vangelo (e dell'amministrazione dei sacramenti). È vero che tutti i battezzati hanno, in linea di principio, il diritto di farlo nello stesso modo, perché altrimenti non sarebbero eleggibili, ma non si può lasciare che tutti si occupino di questo compito ufficialmente nella comunità: «che succederebbe se ognuno volesse parlare o fare l'offerta e nessuno volesse lasciare il posto a un altro? Bisogna incaricare soltanto una persona di predicare da sola» (WA 50,633). Dio ha istituito l'ufficio della predica, ma la comunità incarica una persona di eseguire questo compito. Il momento della percezione pubblica della predica evangelica distingue il compito dato dalla chiesa da quello di tutti i cristiani: il «sacerdote» è diverso dai «laici» solo per il suo incarico» (WA 6, 657); esso non dà un «character indelebilis» attraverso il quale egli prenda un altro modo di essere un altro «stato» di fronte a Dio differente da quello degli altri cristiani. Lutero rifiuta quindi questo tipo di carattere indelebile e rifiuta di definire sacramento l'«ordo», perché non è fondato nella Bibbia, nel senso che non è un simbolo posto esplicitamente da Dio per la promessa di redenzione. L'«ordo» è piuttosto un rito, un'azione ecclesiastica di nomina ad un incarico ecclesiastico (WA 6,566; 54, 428).

Sarebbe trascurato un punto essenziale della teologia di Martin Lutero se non si accennasse almeno alla sua dottrina dei due regni. Secondo gli studi di Ulrich Duchrow[28], Lutero con la sua teoria dei due regni unisce il motivo agostiniano delle due civitates con la teoria medievale delle due spade e crea con questa unione una cosa fondamentalmente nuova: da un lato ottiene la struttura di base dello stato dell'uomo *coram Deo* e *coram mundo* – qui si riprende il termine biblico «conforme alla carne» e «conforme allo spirito» come la «littera occidens» agostiniana e lo «spiritus vivificans» dall'altro lato. Costruisce la sua dottrina dei due reggimenti nella quale vuole definire e delimitare i compiti dei vescovi e i compiti dell'autorità temporale: i vescovi devono rimanere vescovi e predicare la parola di Dio, e non i prìncipi. L'autorità temporale deve difendere dal male e garantire la pace, non è suo compito occuparsi della predicazione del Vangelo, ostacolarla o limitarla. Con queste riflessioni Lutero modifica la teoria medievale dei due poteri,

[28] Ulrich Duchrow, *Chnistenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970.

spogliando il potere religioso del suo carattere di potere, e definendo il suo compito come lavoro al servizio della Chiesa.

III. *Influsso successivo*

Il pensiero teologico di Lutero ha lasciato tracce profonde nella storia moderna. Esso non influenzò solo i cristiani luterani, per i quali è dottrina, in Germania, nei paesi scandinavi, nell'America del nord, nell'Australia e nel luteranesimo che esiste ora sparso in tutto il mondo. Ebbe conseguenze durature anche per il cristianesimo cattolico, nel senso che per secoli questo si considerò bastantemente definito col mettersi in opposizione al pensiero di Lutero. La scissione del cristianesimo occidentale di cui è da far responsabile non solo Lutero, ma ancor più la chiesa cattolica di allora e i suoi rappresentanti, ha caratterizzato notevolmente tutta la vita sociale e politica dell'età moderna (anche in alcuni aspetti negativi). I cristiani delle due Chiese nel nostro secolo, nella loro comune responsabilità di unificare la Chiesa di Cristo, si sono occupati sempre più intensamente delle questioni che portarono allo scisma nel secolo XVI. Lo hanno fatto nella consapevolezza di non volere lasciare la verità dell'altra parte soltanto a essa[29]. Delle idee nate su questa via si è occupata la Chiesa cattolica raccolta nel Concilio Vaticano II. Lutero lì non era solo osservatore nascosto, ma in molte questioni personaggio di un dialogo diretto. Rinnovamento della chiesa, riforma della messa, specialmente dell'eucarestia, importanza della Bibbia per la vita, insegnamento e predica ecclesiastici, riscoperta del popolo di Dio, cioè del sacerdozio generale di tutti i credenti, ufficio sacerdotale inteso come servizio, accentuazione della posizione centrale di Gesù Cristo per tutto ciò che deve avere validità nella chiesa – tutto ciò è divenuto anche volontà espressa della Chiesa cattolica. È compito dei cristiani di tutt'e due le Chiese far sì che le Chiese non tornino indietro su questa strada. Il rinnovamento e la riforma che partono da Cristo come processo continuo sono la via sulla quale le due Chiese possono tornare alla loro unità perduta.

Lutero significò il riconoscere la divinità di Dio da parte dell'uomo che lo magnifica. Rari furono nella chiesa cristiana teologi dotati di una simile profondità di fede e di fervore religioso. Egli non voleva procla-

[29] Vedi Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* (cfr. nota 19); Heinrich Fries, *Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart*, in *Wandlungen des Lutherbildes. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, fascicolo 36, Würzburg 1966, pp. 157-191; Johannes Brosseder, *Die katholische Luther-Rezeption*, in «Concilium» 12 (1976), pp. 515-521.

mare una religione propria, né fondare una sua Chiesa. La sua intrepida testimonianza di fede era in favore del Vangelo che solo deve rimanere il centro della vita e della dottrina ecclesiastica. La fede che libera e rende beati ed è dovuta al Vangelo è insieme base e centro vivo della vita cristiana dell'individuo. È vero che il compito delle Chiese di oggi non può essere semplicemente di ripetere Lutero. Ma i temi suoi devono stare anche oggi al centro della vita e della dottrina della Chiesa se essa vuole rimanere una Chiesa cristiana. In questo mettersi al servizio della presenza viva del Vangelo nella Chiesa e quindi nel mondo Lutero è ancora un maestro per tutti i cristiani.

Bibliografia

1. Strumenti scientifici

Aland, Kurt, *Lutherlexikon* (*Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, a cura di K. Aland, volume III di complemento), Stuttgart 1957.

Aland, Kurt, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, revisione in collaborazione con E.O. Reichert e G. Jordan, Witten 1970[3] (Bibl.).

Luther-Jahrbuch, 1919-1941 e 1957ss., per ultimo: *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft*, a cura H. Junghans, (ai volumi annuali è di volta in volta aggiunta una estesa e assai dettagliata documentazione della ricerca su Lutero in senso ampio) anno 69 (2002), Göttingen 2002 (pp. 158-201 con 1158 titoli; pp. 205-211 registro degli autori e dei titoli).

2. Fonti

D. Martin Luthers Werke, Edizione critica (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883ss. 4 parti: *Opere* (WA); *Lettere* (WABr); *Discorsi conviviali* (WATr); *Bibbia in tedesco* (WADB). In tutto finora 114 voll.; vi sono poi volumi di complemento e di continuazione.

Martin Luther. Ausgewählte Werke, a cura di H.H. Borcherdt e G. Merz, 6 voll. e 7 supplementi (Münchener Ausgabe = MA), München 1948[3]ss. (nuova edizione parzialmente rivista, 1962ss.).

Luthers Werke in Auswahl, a cura di O. Clemen, 8 voll., Bonn, più tardi Berlino 1912-1933 (Edizione rivista, 1959ss.).

D. Martin Luthers Briefwechsel, a cura di E.L. Enders, 19 voll., Frankfurt am Main (vol. I), Stuttgart (voll. II-XI), Leipzig (voll. XII-XIX), 1884-1932.

Traduzioni italiane

Presso la casa editrice Claudiana di Torino è in corso dal 1987 la pubblicazione di *Opere scelte* di Lutero tradotte in italiano. Sono finora apparsi i seguenti titoli:

Come si devono istruire i maestri della Chiesa, introd., trad. e note a cura di S. Nitti, Torino, 1987.

Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo; antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo, a cura di L. Ronchi de Michelis, Torino 1989.

Ai borgomastri e ai consiglieri di tutte le città tedesche, perché istituiscano e mantengano le scuole cristiane; *Una predica sul dover tenere i figli a scuola*, a cura di M.C. Laurenzi, Torino 1990.

Gli articoli che dovrebbero essere sottoposti da parte nostra al concilio di Mantova, o in qualunque altro luogo sia convocato, e quel che possiamo accettare o concedere oppure no [nel presente volume è compreso anche il *Trattato sul potere e primato del papa*, di Filippo Melantone], a cura di P. Ricca, Torino 1992.

Il servo arbitrio, a cura di F. De Michelis, trad. di M. Sbrozi, Torino 1993.

Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa; *Giudizio di M. Lutero sulla necessità di abolire la Messa privata*; *La Messa privata e la consacrazione dei preti*, a cura di S. Nitti, Torino 1995.

Il Piccolo Catechismo; *Il Grande Catechismo*, a cura di F. Ferrario, Torino 1998.

Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento, a cura di A. Gallas, Torino 1999.

I concili e le chiese, a cura di G. Ferrari, Torino 2002.

Sempre dall'editrice Claudiana è pubblicata una collana di *Testi della Riforma* di cui fanno parte alcuni titoli di opere di Martin Lutero tradotte in italiano:

Il padre nostro spiegato ai semplici laici, trad. e note a cura di V. Vinay, Torino 1982.

Libertà del cristiano; *Lettera a Leone* X, introd., trad. e note a cura di G. Miegge, Torino 1991.

Prediche sulla Chiesa e lo Spirito Santo, introd. e note a cura di G. Gandolfo, Claudiana 1984.

Altre traduzioni
Dibattito Lutero Seripando su "Giustizia e libertà del cristiano", a cura di A. Marranzini, Morcelliana, Brescia 1981.
La Lettera ai Romani, a cura di F. Buzzi, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
I sette salmi penitenziali (1525); Il bel Confitemini (1530), introd., trad. e note a cura di F. Buzzi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.
Degli ebrei e delle loro menzogne, introd. di A. Prosperi, ed. a cura di A. Malena, Einaudi, Torino 2000.

3. Bibliografie, studi biografici e letteratura generale sulla Riforma.

Bainton, Roland H., *Here I stand. A life of Martin Luther*, Nashville 1950; tr. it. *Lutero*, Einaudi,Torino 1972^{2}.
Boehmer, Heinrich, *Der junge Luther*, Stuttgart 1962^{5}.
Bomkamm, Heinrich, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1960^{4}.
—, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970^{2}.
—, *Luther. Gestalt und Wirkungen*, Gütersloh 1975.
—, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, dall'edizione a cura di K. Bornkamm, Göttingen 1979.
Buzzi, Franco, *Lutero contro l'antinomismo: cenni storici e ragioni teologiche*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
—, *Teologia e cultura cristiana tra* XV *e* XVI *secolo*, Marietti, Genova 2000.
Fausel, Heinrich, *D. Martin Luther. Leben und Werk*, vol. I: 1483-1521 (Calwer-Lutherausgabe, vol. XI); vol. II: 1522-1546 (Calwer-Lutherausgabe, vol. XII), München-Hamburg 1966.
Friedenthal, Richard, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1967.
Iserloh, Erwin, *Die protestantische Reformation* (cap. I-III), in *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*, di E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin (*Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. IV). Freiburg-Basel-Wien 1967, pp. 3-312 (tr. it. *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1993^{2}, vol. VI: *Riforma e controriforma*, pp. 1-510).
Köstlin, Julius, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 2 voll., ed. rivista a cura di Gustav Kawerau, Berlin 1903^{5}.
Kottje, Raymund - Moeller, Bernd (a cura di), *Ökumenische Kirchengeschichte*, vol. II, *Mittelalter und Reformation*, Mainz-München 1978^{2}, su Lutero (di Remigius Bäumer e Bernd Moeller), pp.

277-365 (tr. it. *Storia ecumenica della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1981-1982, vol. II: *Medioevo e Riforma*, pp. 255-334).

Lohse, Bemhard, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk* (Beck'sche Elementarbücher), München 1981.

Lortz, Joseph, *Die Reformation in Deutschland*, 2 voll., Freiburg 1963[4] (1939[1]) (tr. it. Jaca Book, Milano 1979-1981).

Moeller, Bernd, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1977.

Oberman, Heiko Augustinus, *Spätscholastik und Reformation*, vol. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Tübingen 1965.

—, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977(tr. it. *I maestri della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1982).

Scheel, Otto, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, vol. I, Tübingen 1921[3]; vol II: Tübingen 1930[3-4].

b) Teologia

Althaus, Paul, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1975[4].

—, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965.

Ebeling, Gerhard, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964.

Gogarten, Friedrich, *Luthers Theologie*, Tübingen 1967.

Hermann, Rudolf, *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen 1960.

Nilsson, Kjell Ove, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966.

Pesch, Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

Pinomaa, Lennart, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*, Göttingen 1964.

Watson, Philip S., *Let God be God: an interpretation of the theology of Martin Luther*, London 1947.

c) Questioni particolari

Mi permetto di rinviare alla bibliografia scelta in: Bainton, Roland H., *Martin Luther*, a cura di B. Lohse, Göttingen 1980, pp. 356-361, soprattutto pp. 359-361, così come in Lohse, Bernhard, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, München 1981.

FILIPPO MELANTONE
(1497-1560)

di

Robert Stupperich

1. *Vita*

Melantone, nato il 16 febbraio 1497, proveniva da una famiglia della borghesia colta della Germania meridionale. Il padre Georg Schwarzert, armaiolo di Filippo conte del Palatinato, gli diede il nome di Filippo in onore del sovrano. La madre Elisabeth Reuter era figlia del borgomastro di Bretten e di Elisabeth Reuchlin, sorella del famoso umanista. Melantone trascorse la sua infanzia a Bretten ed ebbe come primo maestro Johannes Unger. Dopo la morte del padre (27 ottobre 1508) andò alla scuola di latino di Pforzheim che, sotto la direzione del futuro giurista di Tubinga H. Semler, aveva un'eccellente reputazione. Reuchlin sorvegliava l'educazione del pronipote. I buoni risultati scolastici lo indussero a grecizzare il nome, cosa che si usava fare al livello di Magister. Nel 1509 Melantone si trasferì a Heidelberg, dove trovò accoglienza nella casa dell'umanista e teologo Pallas Spangel. Dopo aver raggiunto il grado di baccelliere delle arti si trasferì a Tubinga, dove continuò gli studi umanistici e frequentò anche altre facoltà superiori. Nel 1514 divenne Magister, fu responsabile di una casa di studenti (Burse) e ottenne alla morte di Heinrich Bebel la cattedra di retorica. Lesse Erasmo, i classici latini e scrisse una grammatica greca nella cui introduzione si lamentava dell'atmosfera che regnava a Tubinga. Le amicizie non riuscivano a colmare le lacune che esistevano nel posto: Erasmo, da cui ricevette molti stimoli, fu determinante nel suo pensiero. Visto che voleva abbandonare Tubinga, Reuchlin lo raccomandò al principe elettore Federico il Saggio per l'università di Wittenberg.

Melantone fu chiamato a Wittenberg e ci andò nell'agosto del 1518 dopo essere passato a Augusta; Wittenberg divenne la sua seconda patria per quarantadue anni.

A Wittenberg tenne il 29 agosto 1518 la prolusione divenuta famosa *De corrigendis adolescentiae studiis*. Lutero ebbe un'ottima impressione del nuovo studioso che in questo discorso sviluppava il suo programma di lavoro. L'aspetto e la voce stridente non erano gradevoli, ma la sua ricchezza d'idee affascinavano il pubblico. Lutero cominciò ad esercitare un'influenza che diventerà sempre più grande su Melantone; lo ritenne infine degno di succedergli nella cattedra nel caso che egli non potesse essere di ritorno da Augusta nell'ottobre del 1518. Nell'anno seguente Melantone accompagnò Lutero alla disputa di Lipsia e nell'autunno del 1519 fu promosso baccalaureus biblicus, ma non aspirò a gradi teologici più alti.

Le tesi da lui discusse erano del tutto nuove, vi si manifestava il suo pensiero indipendente. Dopo aver tenuto vari corsi sulla Lettera ai Romani intraprese il lavoro di commentare e coordinare i concetti di base secondo il metodo che aveva già usato nella sua retorica. Il suo *Loci communes rerum theologicarum* (1521) divenne l'opera che lo accompagnò per tutta la vita e lo rese famoso. Come studioso era molto abile, ma nelle dispute con gli «entusiasti» era insicuro, perché la questione del verbo e dello spirito non gli era ancora familiare. Ma Lutero non diffidò mai di lui e dopo il soggiorno alla Wartburg lavorarono a lungo insieme. Fu Melantone a dare a Lutero l'idea di tradurre il Nuovo Testamento, idea ripresa da un pensiero di Erasmo. Insieme rilessero il manoscritto che fu poi stampato col titolo di *Testamento di settembre* nel 1522.

Durante la lunga assenza di Lutero, Melantone tenne le lezioni di esegesi biblica, eccellenti per buone osservazioni e chiare espressioni, e fece progressi nella teologia. Attraverso la Lettera ai Romani si allontanò da Aristotele e prese distanza anche dalla teologia scolastica. Nel suo scritto contro Thomas Rhadinus scrive: «Quando parlo per Lutero, parlo per ciò che mi è più sacro, per la dottrina di Cristo».

Accanto al suo lavoro scientifico non si deve dimenticare quello organizzativo. Era nei suoi intenti provvedere a che l'umanesimo e la Riforma di Lutero non si separassero; rifiutò perciò di lasciare la facoltà delle arti e di dedicarsi solo alla teologia. Per tutta la vita lavorò nelle due facoltà e diede lezioni di teologia accanto a quelle di filosofia e di interpretazione degli autori classici. Fu un grande dolore non essere riuscito a evitare il contrasto tra Lutero e Erasmo. E non approfittò dell'occasione di parlare con quest'ultimo, perché evidentemente non vedeva una possibile riconciliazione, da quando aveva compreso che

Erasmo dopo il trattato *De libero arbitrio* sarebbe rimasto con la vecchia Chiesa cattolica. Su questo argomento Melantone non poteva essere d'accordo con Lutero e la sua opinione personale si delineò più chiaramente e si espresse in forma letteraria nel *Commento alla Lettera ai Colossesi* (1527).

Dopo la guerra dei contadini Melantone fu spesso pregato dal principe elettore di dare il suo parere e di intraprendere delle visite. Egli scrisse in occasione di queste visite d'ispezione i testi «*Istruzione*» e «*Istruzioni per i visitatori*». Gli errori constatati durante questi controlli gli diedero altro lavoro: riforma della Chiesa, fondazione dei concistori, riforma universitaria furono affidate a lui, perché aveva sempre mostrato grande abilità nel redigere giudizi, statuti, articoli.

Dato che Lutero, in seguito al bando imperiale, non poteva prender parte alle riunioni imperiali, anche questo lavoro toccò a Melantone. Accompagnò nel 1529 il principe elettore Giovanni a Spira e si adoperò per raggiungere un compromesso tra le due posizioni teologiche, che si allontanavano sempre più l'una dall'altra. Durante la disputa religiosa di Marburgo fu lui uno dei portavoce principali e per primo vide che gli svizzeri partivano da posizioni filosofiche che non erano le sue. Da allora Melantone non mancò a nessuna disputa teologica ufficiale. Nell'ottobre 1529 partecipò alla redazione degli articoli di Schwabach, nel marzo 1530, prima di partire per la dieta imperiale a Augusta, a quelli di Torgau. Ad Augusta ebbe l'incarico importante di redigere la *Confessio Saxonica*. Il suo atteggiamento fu cauto e riservato. I suoi cominciarono a diffidare di lui quando, senza autorizzazione, condusse trattative col segretario dell'imperatore Antonio Valdès e col legato del papa. Ma dopo la lettura della *Confessio Augustana* (CA) che ebbe l'intera stima di Lutero, ebbe nuovo successo. Dopo un iniziale rifiuto si mise d'accordo con Bucer e gli diede la possibilità di visitare Lutero a Coburgo.

Spalatino disse del 25 giugno 1530, giorno in cui fu letta la CA in tedesco davanti all'imperatore e alla dieta: «In questo giorno è stata conclusa una delle opere più grandi mai esistite in terra». Per l'autore della CA ebbe inizio una vita piena di compiti di politica ecclesiastica di cui non si liberò più. Nonostante la giovane età rimase in primo piano come il teologo evangelico di punta. Certamente gli mancò fermezza, tendendo egli al compromesso. Le trattative erano sempre un pericolo per lui e i suoi amici si inquietarono quando vennero a sapere dei suoi colloqui privati. L'incoraggiamento di Lutero da Coburgo gli fece ritrovare l'equilibrio e il principe elettore accettò le sue trattative nelle commissioni di agosto che non condussero a un indebolimento della CA. Anche se nell'assemblea dei quattordici e in quella dei sei non si rag-

giunse una conclusione, Melantone rimase dell'opinione che, con l'eliminazione degli abusi nella vecchia Chiesa, non c'erano più ostacoli a una riconciliazione delle parti. In fondo rappresentava la linea erasmiana: costituire la vita della Chiesa sulla base dei concili e dei Padri della chiesa. Melantone sapeva che il suo atteggiamento era biasimato da molti protestanti. E in effetti con la sua moderatezza non raggiunse nulla a Augusta. Solo con l'*Apologia Confessionis* (AC) del settembre 1530 prese una posizione più decisa e riequilibrò la situazione.

Promosso interlocutore in tutte le trattative, lo rimase per tutta la vita. Con la sua grande cultura umanistica e teologica era normale che tutte le parti si rivolgessero a lui. In un primo momento aspettò aiuto dai suoi amici umanisti. Insieme a Julius Pflug convinse Erasmo a scrivere il testo per la pace *De amabili ecclesiae concordia* (1533). Gruppi di umanisti a Parigi e a Londra speravano che la sua partecipazione avrebbe portato a un equilibrio tra gli estremi. E nel territorio dell'impero la situazione era simile: nel gennaio del 1534 iniziò il dialogo con i seguaci della vecchia fede a Lipsia. Melantone partecipò anche ai tentativi di continuare i dialoghi per una riconciliazione tra i protestanti, iniziati a Spira nel 1529. I suoi contatti con Bucer del 27 dicembre 1534 a Kassel, dopo trattative di un anno e mezzo, ebbero come risultato la concordia di Wittenberg del 29 maggio 1536. Partecipò in posizione dominante anche ai lavori di preparazione necessari alla concordia nella Germania settentrionale. Nella casa di Lutero scrisse la formula dell'unificazione, in cui si dice della presenza reale: «*Unio sacramentalis cum pane et vino*».

Quando gli stati generali evangelici si riunirono a Smalcalda nel 1537 per discutere dell'eventuale partecipazione al concilio del papa, Melantone si trovò in primo piano, perché Lutero era assente per malattia. Melantone si attenne alla volontà della lega e su richiesta dei suoi rappresentanti scrisse come supplemento alla CA il *Tractatus de potestate ac primatu papae*. Prima di continuare a dedicarsi alle dispute religiose ordinate dall'imperatore, che lo condussero nella sfera della politica imperiale, si occupò della riforma universitaria, consigliò il principe elettore Gioacchino II e ebbe un ruolo decisivo nella messa in atto della riforma evangelica nella Sassonia albertina. In questo periodo scrisse anche il libro *De ecclesia et auctoritate verbi Dei* (1539).

Nel 1539 accompagnò il principe elettore a Francoforte, dove venne stabilita la proroga di cinque mesi. Lì incontrò per la prima volta Calvino. Poiché il concilio era ancora lontano a venire, i rappresentanti politici dell'impero vollero organizzare dialoghi religiosi in memoria delle conferenze di gennaio di Lipsia del 1534 e del 1538. Carlo V aveva ripreso questa idea per avere una base più favorevole per le sue trat-

tative. A Hagenau non si era arrivati al dialogo, ma a Worms, all'apertura della disputa del gennaio 1541, Melantone dovette incrociare la spada con Eck. Come base della discussione fu presa ancora la CA e Eck per la prima volta rimandò ai punti divergenti della *Variata*. Gli interlocutori discussero quindi la CA 2 e Melantone «voleva spiegare in tutta serietà le differenti dottrine». Non si andò avanti nel testo, perché Granvelle interruppe la disputa. Nel frattempo era stata proclamata una dieta imperiale a Ratisbona per l'aprile 1541 e lì avrebbe dovuto aver luogo la disputa religiosa in un contesto più ampio. A questo scopo il cancelliere aveva fatto redigere un altro testo di base (*Liber Ratisbonensis*) al posto della CA. Per chiarire la sua posizione e intenzione all'imperatore, Melantone scrisse in nome degli stati generali evangelici: «Non siamo in lite per avere potere, dignità o beni temporali, ma non possiamo tollerare in silenzio errori e abusi.» Continuava dicendo che la via diritta era sempre la migliore e che non si dovevano accettare ambiguità di nessun tipo.

La disputa religiosa di Ratisbona, in cui erano riposte grandi speranze, ebbe successo solo in apparenza. Dopo vari tentativi il 2 maggio si era arrivati a una formula d'accordo nella dottrina della giustificazione. Il legato Contarini la spedì subito a Roma, gli evangelici a Wittenberg. Da ambo le parti fu rifiutata con grande delusione dei mediatori. Melantone dichiarò che non accettava il libro di Ratisbona di cui era autore il Gropper. Come Bucer scrisse relazioni dettagliate sulla disputa e dopo un'assenza di cinque mesi tornò a casa, per partire subito dopo per Colonia, dove l'arcivescovo Hermann von Wies stava accingendosi a introdurre la Riforma. La situazione di contrasto delle confessioni si inaspriva sempre di più e il principe elettore sassone chiese ai suoi teologi di stendere per scritto l'ultima proposta degli evangelici per la dieta di Spira del 1544. Questo testo scritto da Melantone viene chiamato la *Riforma di Wittenberg* . All'ultima disputa religiosa di Ratisbona nel 1546 non volle prendere parte, vedendo che non era che una finzione.

Intanto era morto Lutero. Melantone pronunciò il necrologio il 22 gennaio 1546, che concludeva con una preghiera di ringraziamento. Ora era lui il portavoce dei protestanti, la sua stretta collaborazione con Lutero, l'aver scritto i testi più importanti della nuova dottrina e l'essere stato l'interlocutore delle trattative con l'altra parte gli davano questa posizione. Ma egli non era Lutero e non era in grado di sostituirlo.

La situazione si era complicata dopo la guerra di Smalcalda. Molti avevano chiesto a Melantone più arrendevolezza. Egli aveva in principio esortato gli evangelici a non cedere e a non riconoscere come arbitri i vescovi conciliari di Trento, ma dopo la sconfitta della lega di

Smalcalda la situazione per lui cambiò completamente. Decise di rimanere a Wittenberg e, dato che il nuovo principe elettore Moritz voleva conservare Wittenberg come sede d'università, Melantone rifiutò nomine ad altre cattedre, ritenendosi obbligato a servire la chiesa della Sassonia elettorale. Questo comportamento fu giudicato ingrato da Giovanni Federico a Weimar e in contrasto con Melantone il duca di Weimar si fece seguace della corrente luterana rigorosa. Anche altrove crebbe l'avversione contro Melantone quando egli credette di dover cedere all'*Interim* proclamato nel 1548 a Augusta. Le sue obiezioni contro la legge imperiale su questioni fondamentali, sulla dottrina della giustificazione e della messa, condussero a trattative più lunghe. Moritz ne fu scontento e incaricò Carlowitz di convincere Melantone a cedere. In questa situazione scrisse la sua lettera poco felice al consiglio del principe. Per evitare le conseguenze negative che si erano viste nel Württemberg, Melantone era pronto a una moderazione nell'*Interim* di Lipsia. Ma quando l'imperatore richiese che fosse accettato l'*Interim* senza alcun mutamento Melantone inviò un nuovo scritto, che aveva il carattere di una protesta. Fu merito suo se a Wittenberg non ci furono cambiamenti e le trasformazioni esteriori concesse scomparvero presto. Dal principe elettore ricevette l'ordine di giungere a Norimberga per accettare l'incarico di recarsi a Trento. Gli avvenimenti politici lo liberarono di questo impegno. Bastò far pervenire al concilio la sua *Confessio Saxonica*. A Norimberga nel frattempo aveva tradotto in tedesco il suo *Loci communes*. Questa versione fu utilizzata anche nel *Corpus doctrinae (Philippicum)* per il quale scrisse una prefazione poco prima di morire.

Gli ultimi dieci anni di vita furono difficili. I suoi rivali, Osiandro e specialmente Flacio con i suoi seguaci, non gli diedero pace. Le critiche violente a cui fu sottoposto in seguito all'Interim e alle sue tesi sulla giustificazione e sulle opere buone scossero la sua autorità e non gli permisero di lavorare in tranquillità. Controversie sussistenti tra i suoi seguaci nocquero alla sua forza e attività. Nonostante il tentativo di salvare il salvabile non riuscì a evitare il dissenso aperto. Brenz, Aepinus e Flacio gli rimproverarono il fatto che egli non vedeva un «casus confessionis» nella richiesta di modificare l'uso religioso e la lite con Osiandro fu ancora più grave, perché si trattava di questioni più serie di quelle che vertevano sull'abito dei sacerdoti. Nella contesa maggioristica il fanatismo di Flacio si rivolse con accuse pesanti contro Melantone. La disputa religiosa di Worms del 1557 fu un episodio deplorevole: i protestanti mostrarono ai loro interlocutori cattolici di non essere uniti e Melantone ne fu fortemente sconvolto. Non tornò in patria, ma seguì l'invito dell'università di Heidelberg, dove fu colmato di onori.

Ma anche lì scoppiò un nuovo dissenso, questa volta sull'eucaristia, dissenso che non riuscì a impedire; non era per altro favorevole a lasciar decidere sull'argomento un sinodo generale. Egli infatti non aveva una buona opinione dei sinodi.

Nel frattempo non cessavano le dispute con la vecchia Chiesa. Ciò che non aveva potuto esprimere nella *Confessio Saxonica*, lo espresse nel 1558 in uno scritto polemico contro l'inquisizione bavarese, scritto che considerò una delle sue opere più importanti. Nella prefazione al *Corpus doctrinae christianae* scrisse: «Con la grazia datami da Dio ho messo il mio zelo nello scrivere con chiarezza e ordine la Summa della dottrina cristiana e ho evitato confuse discussioni inutili, perché anche il discutere deve rimanere entro certi limiti».

Il 19 aprile 1560 morì nella riconoscenza per una vita ricca e nella speranza di vedere ciò in cui aveva creduto: «Liberato del peccato e della lite dei teologi» scrisse sull'ultimo foglio «riconoscerai i meravigliosi miracoli che non hai potuto comprendere in questa vita: perché sei stato creato così e non in altro modo e vedrai in che cosa consista l'unione delle due nature in Cristo».

II. *Opere*

Melantone concepiva *teologia* e *studio* in una visione d'insieme. Non vedeva la necessità di scegliere l'una o l'altra. Anche se nel 1519 condivise il pensiero di Lutero, non gli fu però possibile mantenere le posizioni di questo. I suoi intenti umanistici si manifestarono sempre più apertamente a partire dal 1523: non escludeva interamente una teologia naturale, perciò insistette nel voler appartenere a due facoltà e non permise una limitazione della sua attività, e svolse per intero due incarichi. Non rinunciò quindi a nessun prezzo al lavoro di umanista accanto a quello di teologo. Per decenni insegnò filosofia e interpretò gli autori classici; molta parte delle sue opere nacque da queste lezioni.

Nonostante l'attività molteplice nel campo degli studi umanistici che ai suoi tempi fu molto apprezzata, e nonostante la diffusione dei suoi scritti umanistici fu specialmente la sua attività di teologo che gli diede fama. Questa si suddivide in parti uguali in esegesi e teologia sistematica. Iniziò con le interpretazioni della Lettera ai Romani già nel 1519, per passare poi ai Corinti, ai Vangeli e ai Proverbi. I suoi allievi, entusiasti delle lezioni, ne pubblicarono i testi senza l'autorizzazione dell'autore e lo costrinsero così a curarne edizioni proprie, specialmente nei primi anni. Anche in seguito Melantone non abbandonò il lavoro esegetico; notevole fu il suo *Commento alla Lettera ai Romani* del 1532,

che dedicò a Alberto di Magonza e che giocò un ruolo importante nel dialogo tra le due confessioni. Erasmo apprezzò questo testo e lo diede da leggere a Sadoleto. L'esegesi della Lettera ai Romani fu per Melantone il punto di partenza per il suo famoso *Loci communes*, da essa prese i concetti di base che ordinò poi in modo sistematico.

I *Loci communes* o *praecipui theologici*, chiamati *Hypotyposeis* nel sottotitolo, crearono la fama dello studioso ventiquattrenne. Era la prima esposizione della concezione biblica della Riforma e fu contemporaneamente un gran successo. Egli non aveva previsto di scrivere un testo opposto a quello del Lombardo; nella forma didattica deviò completamente dalla tradizione e partì da riflessioni filosofiche. Ciò che gli stava a cuore era mettere in risalto la caratteristica della Riforma che aveva imparato da Lutero e esercitato nell'esegesi alla Lettera ai Romani. Non espose le condizioni ermeneutiche come le aveva sviluppate Erasmo nella sua *Ratio seu methodus*, ma le pose tacitamente come normali presupposti accettati.

Continuò cosi anche in seguito, presentando la dottrina della giustificazione nel suo carattere di esperienza.

I Loci accompagneranno Melantone per tutta la vita. Alla rielaborazione del 1522 seguì una nuova nel 1535, un'altra nel 1543, che fu poi completata nell'ultima edizione curata dall'autore nel 1559. Nella *secunda aetas* i Loci mostrano un aspetto differente. Mentre nel 1521 la dottrina della giustificazione era in primo piano, in seguito pose l'accento sulla cristologia, sull'antropologia e sull'idea di Chiesa. Entrò in proposito anche sulla dottrina della creazione, della Trinità, del Cristo fatto uomo «su cui la scolastica si era affaticata tanto». Ma anche su questi temi conservò l'opinione che non era la sapienza dell'incomprensibile che faceva il cristiano, ma ciò «attraverso cui il cristianesimo diventa cristiano».

I Loci non hanno un'organizzazione sistematica salda come la *Institutio religionis christianae* pubblicata da Calvino nel 1536. Il metodo dei Loci consisteva nell'allineare gli articoli l'uno all'altro; i Loci mantennero questa struttura che fu anche il loro punto di forza e la loro fortuna rimase viva fin nella teologia del secolo diciassettesimo. Ogni argomento poteva essere trattato per sé e costituire un insieme: tale vantaggio ebbe più peso dell'inconveniente della mancanza di concatenazione dei Loci tra di loro. L'inconveniente di questo metodo era che i punti principali non si vedevano a prima vista, ma solo dal modo in cui erano presentati. Nonostante Melantone fosse un discepolo degli scrittori classici si accorse che la cosa più importante non era la forma ma il contenuto.

Dopo la lite tra Erasmo e Lutero, Melantone considerò suo compi-

to fondamentale quello di migliorare la vita (*emendare vitam*). I suoi incarichi di lavoro lo distolsero sempre più dalle questioni teologiche astratte (come la predestinazione); quando scrisse le *Istruzioni per i visitatori* teneva d'occhio fini concreti. Melantone aveva il raro talento di formulare eccellentemente testi in latino e in tedesco e per questo veniva chiamato dovunque ci fosse bisogno di giudizi, articoli precisi e essenziali, o professioni di fede. Questo talento determinò la sua influenza nel campo della politica religiosa. Il rovescio della medaglia era però il fatto che Melantone non era mai soddisfatto dell'espressione e correggeva continuamente i suoi testi; considerava anche gli scritti ufficiali come lavori privati, che aveva il diritto di sottoporre a un continuo lavoro di lima. Riservò questo trattamento a tutti i suoi scritti, ma in modo particolare alla *Confessio Augustana* che egli pubblicò solo nel 1531. Questo trattamento è ancora più forte nella nuova edizione rielaborata nel 1540, nota col nome di *Variata*.

I Loci furono al centro dell'attenzione. Per renderli accessibili anche a coloro che non sapevano il latino – ce n'erano tra i politici, nella nobiltà e nella borghesia – Spalatino tradusse in tedesco questo breve testo e lo fece pubblicare a Augusta poi a Wittenberg. Giusto Giona curò le traduzioni delle edizioni seguenti, che non ebbero però l'approvazione di Melantone. A Norimberga ne scrisse una lui stesso nel 1552 e dichiarò che gli era riuscita meglio dell'originale.

Tra le opere maggiori di Melantone bisogna annoverare, a parte i lavori preliminari all'*Istruzione dei visitatori*, le confessioni di fede vere e proprie, come la *Confessio Augustana*, l'*Apologia* e la *Confessio Saxonica*. Bisogna aggiungere anche le *Risposte a Osiandro*, a *Stancaro* e le *Questioni dell'Inquisizione bavarese*, nonostante si tratti di testi brevi. Egli stesso raccolse i più importanti tra questi scritti in un *Corpus doctrinae*. Anche se questa raccolta ebbe un carattere semi-ufficiale bisogna considerarla un'espressione delle sue idee personali. Nel *Corpus* troviamo la CA del 1540, che è talmente diversa dalla prima da portare il nome di *Variata*. La concezione di base non è mutata ma in parte sono molto ampliate le esposizioni dei singoli articoli. Al centro si trova l'articolo quattro sulla giustificazione: i primi tre articoli costituiscono la condizione prima nel senso della dottrina tradizionale e solo nel quarto, che mette in risalto l'importanza della fede, si manifesta l'impostazione riformatrice vera e propria. In questo articolo spiega anche il rapporto tra chiesa e fede.

Dopo la CA, l'AC e i *Loci* del 1535, le teorie di Melantone non subirono più trasformazioni essenziali. Rimase fermo alle tesi di base e aggiunse solo singole nuove questioni e controversie di carattere attuale e a scopo di dimostrazione, oltre ai testi biblici anche passi tratti dai Pa-

dri della Chiesa. Per Melantone era errato voler comprendere Dio speculativamente, essendo il suo approccio la conoscenza di Dio attraverso la contemplazione di Cristo e la fede: questo procedimento era per lui l'unico metodo legittimo. La sua è una teologia della fede e della giustificazione che parte dalla fede: le tesi sono formulate per *analogia fidei* perciò il suo interesse non va alle questioni metafisiche, ma a quelle dell'esistenza umana, come il perdono dei peccati e la vita nuova. L'introduzione dell'articolo *de Deo* non è da considerarsi in contrasto con l'impostazione riformatrice originaria, ma sottolinea solo il fatto che la teologia parte sempre da Dio. Dio si serve in primo luogo della parola rivelata per agire sull'uomo. Con questa affermazione Melantone si trova di fronte alla cristologia di cui si occupò sempre. Accettò come mistero la dottrina delle due nature e si occupò piuttosto dell'opera di redenzione di Cristo, che è la premessa della giustificazione, della nuova ubbidienza e della nuova vita conseguenti. Melantone diede grande importanza all'etica cristiana. Le opere buone sono per lui legate all'atteggiamento di fede e corrispondono alla nuova ubbidienza che deve essere messa alla prova anche nel dolore. Non vengono a mancare se la fede rimane viva. Per Melantone, come per Lutero, l'articolo di fede della giustificazione con le sue premesse e conseguenze è il «primo articolo», il vero contenuto del Vangelo.

La giustificazione porta l'individuo alla Chiesa, che si costituisce come comunità di credenti (*vere credentes* o *societas fidei in cordibus*). Le definizioni di Melantone mostrano come egli si sia occupato attentamente del concetto di chiesa. La Chiesa ha segni di riconoscimento particolari (*notae*): il verbo e il sacramento. Con ciò risponde all'obiezione che la chiesa è solo invisibile: nell'AC 7 definisce come nota anche la *communio sanctorum*. La *promissio salutis* riguarda secondo lui soltanto i membri della Chiesa. Esprime questa constatazione dimostrandola con l'accenno alla *praesentia Christi*.

III. *Significato*

Quando si giudica l'importanza di Melantone per il suo tempo non bisogna temere di incorrere in un errore di sopravvalutazione. È uno dei personaggi di maggior influenza del secolo sedicesimo in tutti i campi della cultura. Erasmo diceva già del giovane Melantone che questi l'avrebbe superato, avendo cominciato gli studi prima. Dalla sua biografia emerge in che misura Melantone abbia avuto parte alla fondazione e diffusione dell'umanesimo e alla quale sia stato il suo influsso sulle quattro facoltà superiori. Nel campo dell'erudizione, dell'istruzio-

ne, dell'organizzazione scientifica e delle strutture scolastiche introdusse innovazioni che rimarranno per secoli.

Grandissima fu la sua influenza personale su principi e politici del suo tempo; per i principi sassoni egli era indispensabile. Già Federico il Saggio – ma in maggior misura i suoi successori – si servì dei suoi giudizi e la sua partecipazione alle numerose trattative politico-religiose nel corso di trent'anni fu spesso coronata da successo. Venne chiamato come primo esperto e abile guida di dibattiti in dispute confessionali ed ebbe sempre un ruolo di primo piano in conferenze e dialoghi riservati. Nonostante fosse di debole costituzione, passò gran parte del tempo in viaggio senza riguardi per la salute. Il suo impegno fu grande, e ciò lo rese ancor più importante. Fu molto stimato anche dalla lega di Smalcalda, dove il suo metodo di lavoro esatto, la sua capacità di sintesi e la sua eccellente arte di retore lo resero un membro necessario a ogni riunione. L'opposizione aveva raramente da opporgli un interlocutore ugualmente abile e colto. L'indipendenza del teologo Melantone si manifestò già in giovane età (1519). Dal principio riformato della Scrittura trasse le conseguenze prima ancora di Lutero. La sua dottrina della giustificazione era diversa da quella di Lutero. Nelle dispute degli anni 1536-1539 si raggiunse un equilibrio. Lutero non volle far valere una differenza nel contenuto e fece riferimento solo ad un diverso modo di rappresentazione. Con la sua concezione diversa dell'eucaristia, Melantone fu il fautore della concordia di Wittenberg accettata anche da Lutero attraverso Rhegius. Melantone si era già distinto quando aveva avuto l'incarico di occuparsi della riforma dell'università e anche nel campo dell'insegnamento non aveva pari. Aveva raccolto esperienze in gioventù quando aveva organizzato nella sua casa una *schola privata* in cui aiutava gli studenti e gli scolari di particolare talento. Questa scuola non era nata solo dall'interesse di migliorare i suoi guadagni, ma era più che altro finalizzata all'educazione delle nuove generazioni. Si arrivò presto a considerare un privilegio particolare l'appartenere a questa *schola privata*. La sua fama di insegnante eccezionalmente abile e di talento organizzativo divenne pubblica. Su invito della città di Norimberga organizzò l'istruzione scolastica della città e fece chiamare bravi insegnanti, fondando così una scuola che divenne il campo di prova di un ideale di scuola umanistica riformata (Camerarius, Eoban Hesse, e altri). Ma le intenzioni di Melantone non erano limitate alla scuola di latino; egli divenne il riorganizzatore delle antiche università. Gia quando venne riaperta l'università di Marburgo si chiese il suo consiglio. Dopo aver introdotto innovazioni e dato nuovi statuti all'università di Wittenberg questa prese un nuovo slancio. Nel 1535 fu chiamato a Tubinga per svolgervi lo stesso lavoro e nel

1539 a Lipsia. Anche per la fondazione dell'università di Königsberg consigliò il duca Alberto.

Melantone fu il primo a introdurre accanto a lezioni e dibattiti l'uso della conferenza, a cui dava grande importanza per il lavoro pratico. Gli studenti dovevano abituarsi a tenere dei discorsi senza leggere il testo. Faceva presentare dai suoi studenti discorsi che elaborava lui stesso e come negli altri campi anche qui il suo sguardo era rivolto all'attività pratica: gli studenti dovevano imparare per tempo a mettere in uso le nozioni acquisite.

Nonostante ci fosse allora tutta una serie di personaggi interessanti nelle università, nessuno, quanto a vastità di competenze, è paragonabile a lui. È da annoverare tra i poligrafi dell'epoca. Sia a Wittenberg che altrove la sua superiorità veniva accettata dai colleghi senza invidia e, data la sua fama di fine dialettico, nessuno voleva misurarsi in una disputa con lui. Solo verso la fine della vita alcuni dei suoi scolari si rivolsero contro di lui, anche se in maggioranza non fecero che portare avanti coerentemente le sue tesi. Gli studiosi stranieri lo stimavano molto per la sua familiarità con l'antichità classica e per la sua grande apertura di idee.

A Melantone si deve inoltre la formazione scolastica e universitaria che rimase valida in Germania fino al secolo XVIII. E a lui si rifacevano i precettori e i predicatori che presto popolarono tutte le città della Germania e anche oltre frontiera. È suo merito l'aver interessato la gioventù colta collegando l'umanesimo alla Riforma. Per i suoi allievi era maestro insuperabile, il suo zelo, la sua coscienziosità e la sua universalità erano ammirati da tutti. A queste non recò danno la disputa con gli Gnesioluterani. I dogmatici ortodossi delle origini e dell'epoca d'oro rifuitarono i suoi presupposti umanistici, si appoggiarono però sulle sue spalle.

Melantone non era solo un abile pedagogo, ma anche un padre per gli studenti; si occupava in modo particolare degli studenti stranieri che vivevano a Wittenberg, e all'estero ciò si sapeva. Molti venivano da lui dalla Polonia e dall'Ungheria. Chi aveva studiato da lui gli mandava i figli: Melantone trovava un alloggio, li raccomandava, scriveva giudizi su di loro. La domenica teneva corsi di annotazioni bibliche in latino per coloro che non sapevano il tedesco; gli studenti lo comprendevano e gli stavano vicini in grande fedeltà. Per loro era il precettore per eccellenza.

A Wittenberg nacque una scuola melantoniana di giovani seguaci del maestro pronti a seguirlo, per i quali la sua autorità era irremovibile. Le contese su certe concezioni dogmatiche di Melantone non poterono scuotere questa fama. Gli Gnesioluterani di Jena non riuscirono a

mettergli contro Lutero. La sua teologia e la sua fama erano tanto stimate dai suoi contemporanei che nulla poterono le critiche mosse contro di lui anche dopo vent'anni. La sua importanza dovette essere riconosciuta da tutti; essa subì delle limitazioni, ma rimase immutato il rispetto per lui fin nei secoli diciannovesimo e nel ventesimo.

IV. *Influsso successivo*

Sebbene Melantone abbia subito molti insuccessi nel corso degli anni e dei decenni, la sua influenza non poté essere limitata, né in vita, né dopo la morte. Quando era ancora in vita, nessun teologo, neanche i rivali, poté sottrarsi alla sua influenza. Fino a Leibniz rimase in vigore la sua filosofia e la sua corrispondenza fu importante per il mondo erudito; i suoi compendi furono utilizzati per decenni dagli studenti e la sua efficacia rimase fintanto che durò questo stato di cose. La sua autorità fu scossa soltanto per poco tempo, ma fu ristabilita ben presto dagli scritti *Formula concordiae* (1577) e dal *Libro della concordia* (1580). Il *Corpus doctrinae Philippicum* era stato respinto, ma tre suoi scritti fondamentali erano stati accolti nei testi della professione di fede. I *Loci teologici* e l'*Examen* rimasero pienamente validi. I motivi di questa fortuna sono chiari: nessun altro teologo evangelico si dedicò con tanta esattezza e opportunità ai problemi del tempo della Riforma. E bisogna aggiungere che Melantone scrisse in un latino ciceroniano, ma comprensibile e facile a ricordarsi per gli studenti. Nel secolo XVI anche altri scrissero dei compendi come i *Loci*, ma i più preferirono muoversi alla sua ombra. Anche Calvino, che elaborò su un sistema migliore dal punto di vista formale, si educò alla lettura di Lutero e Bucer, ma allo stesso modo si può dire per i teologi di tutte e due le confessioni evangeliche al tempo dell'ortodossia. Riassumendo si può affermare che i teologi della seconda metà del Cinquecento tenevano i loro corsi sul modello di quelli di Melantone e scrissero *Summae* e sistemi anche i più dettagliati partendo dai Loci melantoniani. Le differenze erano solo di carattere formale.

Solo con l'illuminismo si prese congedo dalla teologia di Melantone. Lo si considerò non più grande teologo, ma maestro dell'educazione, e cominciò a suscitare un interesse storico anche come oggetto d'analisi. G.Th. Strobel fondò ad Altdorf non solo gli studi su Melantone, ma risvegliò l'interesse per le sue parole; il neoumanesimo e i movimenti del risveglio contribuirono a tener alto questo interesse anche dopo le guerre di liberazione. F.A. Köthe curò nel 1829 una edizione in tedesco di Melantone in sei volumi e il giubileo dell'Augustana del

1830 accrebbe l'interesse per Melantone. Seguì una serie di studi validi sulla sua teologia. G. Planck aveva aperto una breccia al luteranesimo di colore melantoniano, ma fu merito di Galle il tentativo di una piena sistematizzazione della sua teologia nel 1841: fu messo in primo piano, prima ancora di Lutero, come il grande sistematico della Riforma. Per Wilhelm Gaß era normale iniziare la sua *Storia della dogmatica protestante* (1854) con Melantone. In modo simile Melantone influenzò altri teologi. Gaß riconosceva volentieri che il precettore elaborava in parte i pensieri di Lutero e in parte i propri. Dello stesso avviso erano I.A. Dorner, F.A. Kahnis e Richard Rothe; questa considerazione venne ripetuta in numerosi discorsi tenuti in occasione dell'anniversario melantoniano del 1860. Questo non poté impedire che si facesse spazio un altro tipo di considerazione.

Al giudizio parziale di H. Heppes, secondo il quale Melantone era superiore a Lutero perché aveva chiarito per la prima volta il principio fondamentale del protestantesimo, si opposero F.Ch. Baur, Landerer, Preger e soprattutto Albrecht Ritschl. Quest'ultimo inflisse un duro colpo alla sopravvalutazione di Melantone, con la tesi secondo la quale Melantone era stato infedele all'idea di base della Riforma. Si smise di mettere sullo stesso piano Lutero e Melantone e la tesi di Ritschl ebbe vaste conseguenze. Non solo fu negata ogni originalità a Melantone, ma lo si accusò di aver falsificato la teologia di Lutero. A questo punto solo un'analisi esatta dei testi poteva risolvere la questione. H. Plitt nella *Introduzione all'Augustana* pronunciò un giudizio più equo e lo ripeté migliorandolo nell'introduzione all'edizione critica dei *Loci communes*. Della scuola di Landerer era anche A. Herrlinger, il quale diede la prima esposizione sistematica della teologia di Melantone (1879) – come era ovvio per un esponente della scuola di Tubinga. Questo libro fu il primo a sollevare il monito secondo il quale non si poteva attribuire a Melantone la responsabilità di tutte «le deviazioni della teologia protestante». Ernst Troeltsch invece continuò più strettamente sulle orme del maestro Ritschl con una critica più negativa dei motivi umanistici di Melantone.

La critica di Ritschl a Melantone non perse vigore neppure nel XX secolo, ma ebbe anche risultati positivi. Il figlio Otto Ritschl, dopo singole e approfondite analisi, formulò una visione generale nella quale mise Melantone a distanza da Lutero. E. Hirsch nel suo libro su Osiandro cercò di dimostrare che la dottrina melantoniana della giustificazione non era altro che la forma abbreviata di quella di Lutero. E anche la teologia di Erlangen risentì ancora della critica di Ritschl. Reinhold Seeberg constatò chiaramente che la teologia di Melantone è molto diversa da quella di Lutero. Vide questa diversità nel concetto

di Dio, nella concezione della legge, della penitenza e della giustificazione; ciò nonostante tutti e due, a suo parere, hanno compreso ugualmente il punto centrale del problema. Werner Elert invece mise in luce Melantone come testimone decisivo della teologia riformata. Anche quando rilevava in lui tendenze alla razionalizzazione, egli le interpretava come pertinenti all'oggetto e di per sé non essenziali per la sua teologia.

Tra gli studiosi dell'ultima generazione Hans Engelland si è dedicato più degli altri a Melantone. Partendo dai temi posti da Karl Heims ricostruisce l'intero sistema di Melantone, che secondo lui costituisce un'unità chiusa. Si è dedicato allo studio della sua esegesi, della sua cristologia e della sua dottrina della giustificazione. Dopo la pubblicazione dell'edizione scolastica di Melantone si ebbe la reazione di tutti i teologi riformati, che rinnovarono e ripeterono l'atteggiamento di Heppe. A questo punto entrò in attività W. Neuser, dapprima con l'esame dei *Loci* del 1521, poi della dottrina eucaristica (fino al 1530). Lo seguirono Ernst Bizer e Dietrich Geyer con ampie rappresentazioni della soteriologia (*Theologie der Verheifiung* e *Von der Geburt des wahren Menschen*. Teologia della promessa e Della nascita del vero uomo). Si interessarono al problema cristologico nel primo Melantone e cercarono di definirne le peculiarità. Da parte luterana Ralph W. Quere in *Melanchtons Christum cognoscere* ha riveduto criticamente e ridimensionato le tesi di Neuser. Le posizioni prese da Elert fino a Kinder trovano il loro proseguimento nell'ampio lavoro di G. Haendlers *Wort und Glaube* (Verbo e fede), dove vengono trattate le premesse del concetto di chiesa di Melantone. L'influenza di Melantone in campo pedagogico fu molto forte. K. Hartfelder si era già dedicato a questo tema e, cento anni dopo, gli studiosi continuarono ad occuparsene intensamente. Stempel descrive sotto quale punto di vista ciò avvenga.

Nel campo delle scienze, specialmente della storia economica e nella giurisprudenza, non si constata una tale impronta lasciata da Melantone. Guido Kisch, nel suo *Melanchthons Rechts- und Soziallehren*, si è occupato di questo aspetto. Interessante è innanzi tutto la sua analisi della teoria dell'equità.

Gli anniversari melantoniani hanno mostrato in che misura questo teologo continui con la sua universalità a esercitare influenza in vari rami delle discipline scientifiche. Da quando sono cadute le barriere confessionali suscita sempre maggior interesse anche tra i cattolici.

Bibliografia

1. *Fonti*

Corpus Reformatorum (CR), a cura di K.G. Bretschneider e H.E. Bindseil, 28 voll., Braunschweig 1834-1860 (Ristampa Frankfurt/New York 1963).

Supplementa Melanchthoniana, voll. I-VI, Leipzig 1912-1926 (Ristampa Frankfurt 1968).

Bindseil, H.E., *Ph. Melanchthonis epistulae, iudicia, consilia*, Halle 1874 (Ristampa Hildesheim-New York 1975).

Melanchthons Werke in Auswahl (Edizione di studio, a cura di R. Stupperich), voll. I-VII, Gütersloh 1951-1978.

Bizer, Ernst, *Texte aus der Frühzeit Melanchthons*, Neukirchen 1966.

Stupperich, Robert, *Der unbekannte Melanchthon*, Stuttgart 1961.

2. *Traduzioni*

Melantone: 1497-1560. Scritti storico-politici ed esegesi per le lezioni di storia del cristianesimo, Milano 1972.

Scritti religiosi e politici, a cura di A. Agnoletto, Claudiana, Torino 1981.

Trattato sul potere e primato del papa, in M. Lutero, *Gli articoli che dovrebbero essere sottoposti da parte nostra al concilio di Mantova, o in qualunque altro luogo sia convocato, e quel che possiamo accettare o concedere oppure no*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 1992.

3. *Bibliografie*

Beuttenmüller, W., *Vorläufiges Verzeichnis der Melanchthon-Drucke des 16. Jahrhunderts*, Halle 1960.
Hammer, Wilhelm, *Die Melanchthon-Forschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis der gesamten Melanchthon-Literatur von 1519 bis 1965*, Gütersloh 1967ss.
Scheible, Heinz, *Melanchthons Briefwechsel. Regesten*, Voll. I-III (1514-1543), Stuttgart 1977/79.

4. *Biografie*

Schmidt, Charles, *Philipp Melanchthon*, Elberfeld 1861.
Ellinger, Georg, *Philipp Melanchthon*, Berlin 1902.
Manschreck, A.L., *Melanchthon*, 1958.
Stupperich, Robert, *Melanchthon*, Berlin 1960.
Maurer, Wilhelm, *Der junge Melanchthon*, Göttingen 1967-1969.
Scheible, Heinz, *Melanchthon. Eine Biographie*, München 1997 (tr. it. *Filippo Melantone*, Claudiana, Torino 2002).

5. *Letteratura*

Bizer, Ernst, *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-1524)*, Neukirchen 1963.
Brüls, Alfons, *Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon (1518-1535)*, Bielefeld 1975.
Cavalotto, Stefano, *Interpretazioni delle ecclesiologia di F. Melanchthon*, Napoli 1978.
Geyer, Hans Georg, *Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons*, Neukirchen 1965.
Greschat, Martin, *Melanchthon neben Luther*, Witten 1965.
Haendler, Klaus, *Wort und Glaube bei Melanchthon*, Gütersloh 1968.
Huschke, Rolf Bernhard, *Melanchthons Lehre vom ordo politicus*, Gütersloh 1965.
Kisch, Guido, *Melanchthons Rechts- und Soziallehren*, Berlin 1967.
Neuser, Wilhelm Heinrich, *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Neukirchen 1968.
Quere, Ralph, *Melanchthons Christum cognoscere. Christ efficacious in the eucharistic theology of Melanchthon*, Nienkoop 1977.

Stupperich, Robert, *Melanchthons deutsche Bearbeitung seiner loci*, Amsterdam 1973.

—, *Melanchthons Proverbienkommentare*, Boppard 1975.

—, *Das Hospitium Ecclesiae im Verständnis Melanchthons*, Bremen 1976.

Tellechea, Idigoras, *Melanchthon y Carranza. Prestamos y affinidades*, Salamanca 1979.

Wiedenhofer, Siegfried, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, Bern-Frankfurt-München 1976.

GIOVANNI CALVINO
(1509-1564)
di
Alexandre Ganoczy

Nessun altro teologo dopo Lutero ebbe un'importanza più profonda e più duratura per il cristianesimo protestante di Calvino. La sua opera principale *Institutio Christianae Religionis*, che tratta e discute chiaramente, sistematicamente e comprensibilmente tutte le questioni fondamentali della tradizione cristiana, è diventata il manuale di base del cristianesimo riformato diffuso in moltissimi paesi del mondo. Pur essendo rivolto alla sovranità e alla lode di Dio, il pensiero teologico di Calvino ebbe influenza innegabile sull'evolversi di intere società: le democrazie svizzera, olandese, scozzese e nordamericana.

I. *Vita*

Giovanni Calvino nacque il 10 luglio 1509 a Noyon, allora capitale della Piccardia, provincia della Francia settentrionale. Il padre Gérard Cauvin (Calvino è la forma latinizzata) che aveva conquistato, partendo da un'umile condizione, la posizione borghese di amministratore di beni, aveva un carattere autoritario e singolare. La madre, che Calvino perdette in giovane età, viene descritta come una donna mite e pia. I Cauvin vivevano per così dire all'ombra della chiesa. Il padre amministrava i beni del capitolo e i suoi due figli ottennero perciò dei benefici ecclesiastici per finanziare gli studi di teologia. Giovanni fu mandato a quattordici anni al collegio parigino di Montaigu per studiare prima le arti liberali, poi la teologia. Ma non arrivò allo studio della teologia e all'ordinazione a sacerdote. Nel 1528 Gérard Cauvin entrò in contesa con i canonici del capitolo per una questione di conti non

chiarita e essi lo scomunicarono. In seguito a ciò Giovanni, che aveva diciotto anni, dovette lasciare Montaigu e trasferirsi a Orléans per lo studio della giurisprudenza.

Calvino, il futuro creatore di una dogmatica riformata, non seguì quindi gli studi di teologia. I suoi insegnanti di Parigi, per primo lo scozzese John Major, gli avevano insegnato le discipline filosofiche usuali: logica, dialettica, etica, metafisica, un equipaggiamento intellettuale di cui seppe in seguito servirsi magistralmente nella sua teologia appresa da autodidatta. Visse quindi il suo primo incontro con la Bibbia, con i Padri della Chiesa e con gli scrittori evangelici del tempo senza conoscenza delle tesi della teologia tradizionale delle scuole.

Gli spianarono la strada quegli umanisti cristiani di Parigi contro i quali lottavano i portavoce dell'ortodossia, influenti ma di vedute ristrette.

Calvino era già entrato in contatto a Noyon con il mondo delle idee umanistiche nella famiglia nobile de Hongest, che contava tra i suoi ospiti spesso dei seguaci ferventi di Erasmo e di Faber Stapulensis. Agli inizi del soggiorno parigino e prima di entrare nel collegio ultraconservatore di Montaigu ebbe come insegnante Mathurin Cordier, un precursore della pedagogia moderna e sostenitore di una pietà cristologica più attenta all'umanità. Questi influssi iniziali erano abbastanza forti da neutralizzare la dichiarata opposizione a Erasmo di alcuni docenti del Montaigu. Così il giovane Calvino ritrovò facilmente i circoli umanistici durante gli studi di diritto a Orléans e a Bourges. Si unì a giovani studiosi il cui intento era il rinnovamento interno della chiesa e della società nel senso del Vangelo e che vedevano per certi aspetti Lutero come uno dei loro ideali. Rapporti d'amicizia lo legavano a Melchiorre Wolmar del Württemberg, che lo introdusse allo studio della lingua e letteratura greca e gli aprì l'accesso al testo originale del Nuovo Testamento.

Dopo la morte del padre, Calvino, diplomato da poco in giurisprudenza, si recò di nuovo a Parigi per seguire secondo i propri desideri le lezioni del Collège Royal, l'università di studi classici e cristiani fondata dal re Francesco I. Il risultato di questi studi fu la pubblicazione (aveva appena ventitré anni) nel 1532 di un commento al *De clementia* di Seneca. Il libro testimonia una vasta conoscenza dei filosofi greci e romani, innanzi tutto degli stoici, a cui apparteneva Seneca stesso, ma anche di Agostino, di cui cita spesso il *De Civitate Dei*. Inoltre mostrò con questo libro un'arditezza sorprendente, legata ad acutezza, e capacità di giudizio. Il giovane commentatore non solo osò criticare in alcune parti l'interpretazione dello stesso trattato eseguita dal grande Erasmo, ma oltrepassando ogni discussione erudita, esortò cautamente il re

Francesco I in persona ad un governo più giusto e a una maggiore tolleranza verso i dissidenti (forse aveva già in mente i luterani perseguitati). Ma non c'è in questo libro influenza di Lutero, al massimo di Jacques Lefèvre d'Etaples chiamato Faber Stapulensis.

Quest'ultimo era il capo riconosciuto del movimento di riforma francese; intorno a lui si raccoglievano personaggi come il vescovo di Meaux, Briconnet, il futuro riformatore Farel, l'ebraista Vatable, il filosofo e patrologo Clichtove e il predicatore di corte della regina di Navarra Gérard Roussel, che Calvino stimava in modo particolare. Questo gruppo si trovava al confine tra un riformismo cristiano-umanistico e la Riforma luterana. In ogni modo non si considerava affatto eretico il riformatore tedesco, nonostante il contrasto con Erasmo sul libero e servo arbitrio, anche anni dopo la sua condanna del 1521 da parte della facoltà di teologia di Parigi.

Ma poco tempo dopo vennero all'attacco i teologi della Sorbona con i metodi inquisitori a loro disposizione. Un'occasione loro propizia fu il discorso tenuto dal nuovo rettore Nicola Cop, medico di Basilea e amico di Calvino, per l'apertura dell'anno accademico il 1° novembre 1533. Si hanno buone ragioni di credere che Calvino lo aiutò a redigere il testo del discorso. Cop, a sua volta un «riformista» del tipo di Lefèvre, parlò delle beatitudini secondo Matteo, invocò la madre di Dio e mostrò in questo contesto come la giustificazione dell'uomo procede dalla fede «senza le opere della legge». Queste idee facevano pensare a Lutero. Oggi nessun teologo cattolico avrebbe niente in contrario, ma i teologi inquisitori parigini di un tempo la pensavano diversamente. Fu emesso un mandato d'arresto contro Cop e i suoi amici; Calvino fu costretto a fuggire.

Nel periodo che va dalla sua fuga alla prima redazione della sua opera teologica fondamentale, l'*Institutio* dell'anno 1535, dovette aver luogo la vera e propria svolta riformatrce di Calvino. Non si sa con precisione quando situarla e non si può provare con documenti del tempo se successe come «una conversione improvvisa», come Calvino la definì un quarto di secolo dopo nel 1557, o se si sviluppò piuttosto come un complesso sviluppo interiore. Il motivo era certamente il desiderio di ricostruire la Chiesa e il cristianesimo nella loro purezza originaria in onore di Dio, più che, come per Lutero, la ricerca della propria sicurezza di redenzione. Gli stava a cuore la veridicità nell'insegnamento, nell'annuncio, nella guida della Chiesa, nel servizio divino e nella pietà che rende la vita cristiana trasparente verso la signoria di Gesù Cristo. Questi interessi li trovò male interpretati presso gli spiritualisti e gli anabattisti, che oggi vengono considerati «l'ala sinistra della Riforma», e altrettanto male presso i «papisti» e «sorbonisti» che secondo lui

mettevano in pericolo la Chiesa come comunità unitaria di dottrina e di vita attraverso il loro insistere sulle illuminazioni individuali dello spirito divino. Contro tali settari e contro i diffusori di una strana dottrina del «sonno dell'anima» dei morti, Calvino scrisse nel 1534 il libello teologico *Psychopannychia*.

Come teologo però Calvino fu noto solo dopo la prima pubblicazione della *Institutio Christianae Religionis* (Basilea 1536). Questo compendio della dottrina cristiana per laici colti comincia con una dedica a Francesco I, in cui Calvino si pronuncia in favore della differenziazione tra i veri seguaci del Vangelo (li chiamava i «pii» e non ancora «luterani» e tanto meno protestanti) e i fanatici di spirito anarchico. Il partito del rinnovamento evangelico non costituisce disordine per chiesa e stato. Al contrario è proprio quell'una e vera Chiesa di Cristo che la decadenza romana di secoli non ha mai potuto distruggere completamente. Naturalmente questa comunità di Dio non ha quello splendore esteriore e la posizione di potere sociale della gerarchia attuale con il papa in testa. In confronto con questa «Chiesa» l'altra vera non ha nessuna «visibilità» massiccia che possa dare all'occhio. Ma può esistere anche senza forme visibili; soltanto la pura predica del verbo e la giusta amministrazione dei sacramenti (Calvino aderisce alla *Confessio Augustana*) provano che essa è la comunione di Dio e di Cristo. Il re deve quindi riconoscerla come tale e non perseguitare più i suoi membri come ribelli.

La prima edizione dell'*Institutio* contiene sei capitoli sui comandamenti, sulla fede, sulla preghiera, sui sacramenti, sui falsi sacramenti e sulla libertà cristiana. La dottrina contenuta in essi è in gran parte luterana, egli si servì con sicurezza degli scritti del riformatore tedesco quali il *Piccolo* e il *Grande catechismo* o il trattato *Sulla libertà del cristiano* e *Sulla prigionia babilonese*. Inoltre Calvino utilizzò una selezione preparata con giudizio oculato degli scritti di Bucer, Melantone, Zwingli. Questa del giovane teologo autodidatta Calvino (aveva appena ventisette anni) è ammirevole sotto ogni punto di vista. In pochi anni di studio autodidatta era riuscito a creare l'esposizione sistematica più chiara della teologia evangelica del tempo con una quantità di documentazioni bibliche adeguate e in un latino sia leggibile che di buono stile.

Il successo dell'*Institutio* lo indusse ad approfondire le sue nozioni di teologia e a trasferirsi a questo scopo nella città evangelica di Strasburgo. Durante il viaggio si fermò a Ginevra, dove Guglielmo Farel già da quattro anni si adoperava per un'abolizione della «messa papale» e per una vita «secondo il Vangelo». Farel apprese casualmente della presenza di Calvino e si precipitò da lui per chiedere il suo aiuto nel compito di organizzazione della comunità cristiana secondo la Riforma.

«Mi sembrò» scrisse più tardi Calvino «come se Dio mi avesse teso la mano dall'alto e me l'avesse imposta come per fermarmi» (CR 59,23). Cedette alle insistenze di Farel e accettò a Ginevra l'incarico di lettore delle Sacre Scritture che iniziò subito con una lezione pubblica sulla Lettera ai Romani. Inoltre intraprese nel 1537 il progetto di un ordinamento della chiesa (CR 38,5-14), che prevedeva una struttura delle cariche ufficiali più rigida, la partecipazione alla comunione almeno una volta al mese e chiare direttive per la disciplina ecclesiastica e l'insegnamento della religione. A questo scopo scrisse un *Catechismo* (CR 50,33-74) e una *Confessione di fede* (*ibid.* 85), «a cui dovevano attenersi tutti i cittadini e gli abitanti di Ginevra e tutti i sudditi del paese impegnandosi con un giuramento» (*ibid.* 85) Era previsto che il consiglio comunale come «servo di Dio» per il movimento della «religione pura» dovesse vigilare sul rispetto di queste regole e mandare in esilio chi rifiutasse l'obbedienza.

Ma i magistrati di Ginevra opposero resistenza alla crescente influenza di Calvino, Farel e dei religiosi loro seguaci. Nella primavera del 1538 le preparazioni per la celebrazione della messa pasquale offrirono l'occasione per un conflitto aperto: Farel e Calvino dovettero abbandonare la città. Deluso e sconfitto il giovane autore dell'*Institutio* tornò a Basilea per dedicarsi interamente agli studi di teologia. Infine si rifugiò a Strasburgo, dove Bucer, il direttore della chiesa principale, l'aveva invitato a curare la comunità parrocchiale di lingua francese (di nuovo lo scongiurarono di venire in aiuto invocando la volontà di Dio!).

Questa attività pastorale, durante la quale Calvino poté apprendere molte cose dall'accorto e cauto uomo di chiesa Bucer, gli lasciò tempo libero per dedicarsi alla teologia. Si dedicò allo studio dei Padri della Chiesa e preparò per le stampe la seconda edizione dell'*Institutio* prima in latino (1539) e poi in francese (1541). La sua attività raggiunse un primo culmine: scrisse un ordinamento liturgico in francese, prese parte attiva alle dispute religiose di Francoforte, Hagenau, Worms e Ratisbona; Melantone prese a stimarlo e la chiesa romana fece conoscenza con il suo atteggiamento realistico, ricco di sfumature e allo stesso tempo inflessibile nei punti decisivi. Calvino aveva ormai una linea teologica propria: a Ratisbona fu d'accordo con il compromesso sulla dottrina della giustificazione, ma rifiutò decisamente le concessioni fatte da Melantone a Bucer sulla dottrina eucaristica romana (si trattava della transustanziazione, della trasformazione del pane e del vino).

La sempre maggiore fama internazionale di Calvino non lasciò insensibile la comunità di Ginevra. I capi della comunità si sentirono messi alle strette dai tentativi di riconversione al cattolicesimo fatti dal ve-

scovo di Carpentras, cardinale Sadoleto, la cui grande cultura umanistica di provata tolleranza e abilità diplomatica erano particolarmente pericolose e si rivolsero al riformatore che avevano mandato in esilio perché rispondesse alla lettera di Sadoleto (CR 33,369-384). Calvino non si fece pregare a lungo, la situazione era seria. In sei giorni stese una risposta, un gioiello tra le controversie teologiche (*ibid.* 385-416) e il 1° settembre 1539 la spedì da Strasburgo. Di che trattava questa lettera aperta? Di nuovo era in discussione la «vera chiesa di Dio». Essa non era fondata come affermava Sadoleto sul consenso secolare di una certa tradizione, ma soltanto sulla parola di Dio. Si manifestava come vera nella dottrina e negli ordinamenti, nei sacramenti e nel culto tutti conformi alla Bibbia. La Riforma non era uno scisma ma la ricostituzione della rettitudine voluta da Dio nella Chiesa. Calvino scrisse: «Ciò che mi si rimprovera usualmente come rinnegamento della Chiesa non mi sembra avere invece niente di male. O bisogna considerare disertore chi risolleva la bandiera del comandante quando vede i soldati cadere e abbandonare pallidi di timore le file, per ricondurli al loro posto?» (*ibid.* 409).

In queste parole si esprime la coscienza chiara, quasi profetica, di una missione, simbolo della sua coscienza di riformatore ormai matura. Essa fece effetto e i ginevrini richiamarono in fretta il mestro che avevano messo al bando. Ma Calvino questa volta si fece attendere: nel settembre del 1541 arrivò finalmente sulle rive del lago di Ginevra, per poi prendere subito in mano la ricostruzione della comunità, che era in uno stato di grande trascuratezza. Le prime opere furono un nuovo calendario liturgico per la Chiesa e le funzioni, e un nuovo catechismo: il consiglio della città li approvò questa volta senza obiezioni. Ma presto sorsero nuove difficoltà di altro tipo. Un gruppo di patrioti ginevrini giudicarono a tratti insostenibile la rigida condotta di vita richiesta dallo «straniero» Calvino e il controllo che ne faceva il concistoro dominato dai pastori. Sotto la guida del borgomastro Aimé Perrin opposero un'accanita resistenza a questo partito, fino ad essere sconfitti nelle elezioni del 1535. Fallì il loro tentativo di prendere il potere con le armi e i loro capi furono giustiziati o mandati in esilio.

Intanto Calvino si vedeva costretto a combattere le lotte per la «giustizia divina» con non minore durezza. Nel maggio del 1544 fece mandare in esilio Sébastien Castellion, il benemerito rettore della scuola, per l'interpretazione che aveva dato della discesa all'inferno di Cristo e per aver rifiutato il Cantico dei cantici come libro canonico della Bibbia. Castellion trovò rifugio e sostentamento nell'evangelica Basilea; lì scrisse la sua opera, divenuta in seguito famosa, sulla libertà di coscienza e sulla tolleranza religiosa *De haereticis, an sint persequendi.* Nel 1551 la severità di Calvino colpì l'ex carmelitano Jérôme Bolsec, perché

questi non accettava la sua dottrina della predestinazione. E nel 1553 fu bruciato in pubblico il medico e umanista spagnolo Michele Serveto, il quale riteneva errori non cristiani la dottrina della Trinità e quella del peccato originale. Sebbene Calvino trovasse approvazione per questa condanna a morte di Serveto presso le comunità vicine di Basilea, Berna, Sciaffusa e Zurigo, più tardi anche presso Melantone, gli rimase la fama di essere il più intollerante dei riformatori, paragonabile all'inquisizione papale. In forte contrasto col suo atteggiamento nei processi dottrinali di Ginevra appare la sua paziente perseveranza e la sua disponibilità a trattative mostrate nella disputa dogmatica sulla dottrina della cena che opponeva diversi teologi luterani e zwingliani. Già nel 1537, con il suo *Trattato sulla Santa Cena*, aveva raggiunto un accordo tra Bucer e gli svizzeri e nel 1541 era stato uno dei promotori dell'accordo di tutti gli evangelici firmando la *Confessio Augustana Variata* (riformulazione melantoniana della *Confessio Augustana*). Aveva mostrato un atteggiamento simile di mediatore di fronte a Heinrich Bullinger, il successore di Zwingli, nella direzione della comunità di Zurigo. Bullinger si vide costretto dalla *Breve confessione del Santo Sacramento* di Lutero a scendere in campo per una comprensione più equa e più giusta della dottrina sacramentale svizzera. La disputa andò avanti, Calvino si intromise varie volte finché, insieme a Bullinger, scrisse nell'aprile del 1549 il cosiddetto *Consensus Tigurinus*. Il fatto che questo documento apportò concordia e pace solo tra le chiese svizzere e non anche tra queste e la Chiesa tedesca è da imputare alla violenza con la quale i luterani ortodossi Joachim Westphal e Tillmann Hesshusen reagirono alle tesi di Calvino.

A Ginevra il lavoro teologico e di politica ecclesiastica di Calvino furono coronati dalla fondazione dell'Accademia di Ginevra del 1559. Questa università diventò presto quel centro spirituale che assicurò al pensiero di Calvino la diffusione in varie parti del mondo. Lì ricevettero istruzione teologica e impulso missionario pastori francesi, tedeschi, olandesi e scozzesi, un fatto che diede a Ginevra il carattere di Chiesa madre per tutto il cristianesimo riformato.

Il 1559 diede alle stampe l'ultima edizione dell'*Institutio*, una summa della dottrina riformata rispetto alla prima edizione, di gran lunga più ampia e arricchita di tutti i risultati di una riflessione esegetica, omiletica e teologica. Calvino non poté più eseguire di persona la traduzione francese, ma ne controllò la stesura. Non era mai stato di forte costituzione. Tormentato da tante malattie e dall'insonnia, la salute del riformatore non teneva più il passo con le fatiche spirituali troppo violente. Dopo un'ultima sofferta malattia, Calvino morì il 27 maggio 1564 all'età di cinquantacinque anni. Secondo il suo desiderio fu sepol-

to senza testimoni e celebrazioni in un luogo non noto. Il profeta della glorificazione di Dio non volle essere oggetto di glorificazione.

II. *Opere*

Le opere di Calvino comprendono cinquantanove volumi nel *Corpus Reformatorum* (la raccolta degli scritti dei riformatori). Accanto all'*Institutio* con le sue quattro edizioni latine (1536, 1539, 1543, 1559), che furono pubblicate anche in francese a eccezione della prima (1541, 1545, 1560), abbiamo i suoi *Commenti al Vecchio e al Nuovo Testamento* (Calvino ha fornito un'interpretazione di tutti i libri della Bibbia), le sue *Prediche* (che dimostrano grande umanità e senso pratico), i suoi *Catechismi*, le *Polemiche*, i *Trattati teologici minori* e ciò che ci è rimasto della sua corrispondenza.

Tutti questi scritti manifestano una sorprendente omogeneità del suo pensiero teologico. Esso non è, visto nell'insieme, privo di variazioni, tanto più perché proviene da un teologo impegnato che intenzionalmente escogita e formula i suoi pensieri sempre in riferimento alle situazioni e alle condizioni in rapido mutamento della vita della comunità, della polemica e dei contatti interconfessionali. Calvino mostra anche una fine sensibilità per le caratteristiche locali, culturali e nazionali del suo pubblico, così che da questo lato i suoi scritti teologici ricevono una nota pluralistica. Ma le caratteristiche generali mantengono un alto grado di conseguenza logica e sistematicità rigorosa: le variazioni di cui sopra appaiono di solito come tappe di un processo di pensiero che si arricchisce, approfondisce, sviluppa continuamente, ma che resta in fondo uno. Ciò si nota già nella continua rielaborazione dell'*Institutio*.

Il nucleo della sistematica di Calvino rimase sempre definito dalle grandi idee teologiche di Lutero: il carattere di peccatore dell'uomo (secondo una vecchia tradizione agostiniana), il cristocentrismo, l'onnipotenza della grazia, la giustificazione a partire dalla sola fede, l'importanza prima della predicazione della parola di Dio. A queste idee però nella dogmatica sistematica di Calvino fu impresso il carattere della sua personalità, della sua cultura di umanista e di giurista, del suo lavoro esegetico e teologico pratico.

Innanzi tutto valeva per Calvino il principio che ogni parola umana su Dio, ogni discorso catechetico, predicatore, scientifico sul Vangelo doveva sottoporsi al sovrano giudizio della parola di Dio. Ma questa parola si trova solo nelle Sacre Scritture: «Chi non è stato prima scolaro della Bibbia non arriverà mai neanche a una minima comprensione

della giusta dottrina della salvezza» (ICR I.6.2) Essere scolaro della Bibbia non significa naturalmente sapere a memoria tutti i libri della Bibbia, perché anche la Bibbia è solo un mezzo per raggiungere un fine, che si può ottenere solo in Cristo, *Logos* vivente di Dio; la Bibbia testimonia per scritto soltanto che Dio si è rivelato storicamente in Gesù. Senza il «solus Christus» non esiste quindi una «sola scriptura». Nel Verbo eterno divino fattosi carne è lo «scopus», il fine che dà senso a tutti i libri profetici e alle Lettere degli apostoli. Su di esso è basata la continuità della rivelazione dell'antica e della nuova alleanza, ragione per cui la «legge» e il «Vangelo» non devono essere visti come in Lutero come opposti radicali.

Il Nuovo non abolisce l'Antico Testamento ma lo porta a compimento. Per quanto riguarda l'uso giusto della Bibbia, esso è possibile per l'intervento attuale dello spirito santo che è essenzialmente lo spirito di Cristo. Lo Spirito Santo permise già con l'ispirazione la stesura delle testimonianze bibliche; nello stesso modo risveglia oggi nel lettore attraverso il suo «testimonium internum», la facoltà di comprendere e la fiducia nella fede (cfr. ICR I.7.4s.).

Questo ricevere il Verbo con comprensione e fede può avvenire soltanto «in ecclesia». Il lavoro della Chiesa che predica e riflette è altrettanto indispensabile quanto quello di una madre (Calvino parla volentieri di «mater ecclesia») per la crescita e il prosperare del bambino (cfr. ICR I.1.1-5) Senza di esso la parola divina sarebbe in balìa di un arbitrio interpretativo, di un soggettivismo sfrenato, che in effetti porterebbe agli estremi opposti del fanatismo e della dittatura dottrinale del papa. Per comprendere e interpretare giustamente il Verbo divino è necessaria un'autorità, che deve però essere data a una molteplicità di persone: concili, Padri della Chiesa e nel presente pastori e maestri. Così rimarrà un'autorità sempre controllata da gruppi di colleghi e si diminuirà il rischio di allontanarsi dalla giusta parola di Dio vivente. Dato che i concili della «vecchia chiesa» fino al quinto secolo circa (Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia) dimostravano senz'altro quest'interazione di Verbo divino e autorità dottrinale collegate, dice Calvino, le loro posizioni dogmatiche devono essere accettate come giuste dottrine (cfr. ICR IV.9.8). Per quanto riguarda i Padri della Chiesa, Calvino si sente legato maggiormente all'eredità teologica di Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Ambrogio, Ilario, Atanasio, Gerolamo, Giovanni Crisostomo, Gregorio I e Agostino. In Crisostomo vede il miglior esegeta, in Agostino il maestro insuperato del pensiero sistematico (cfr. CR 37, 831-858). Certamente, presi singolarmente, a nessuno di questi maestri si può attribuire infallibilità. Infallibile, sicura, assolutamente vera è soltanto la parola di Dio.

Insieme a questa teologia del Verbo e della comunità dei credenti si può spiegare nel modo migliore quella «dottrina dei quattro uffici» che il riformatore voleva dare a ogni comunità locale concreta della sua epoca. Già nelle *Ordonnances ecclesiastiques*, che scrisse in una prima forma per Ginevra nel 1541 (CR 38/1, 15-30) Calvino spiega: «Ci sono quattro ordini di compiti che il nostro Signore ha messo al governo della sua Chiesa. Sono i pastori, i maestri, poi gli anziani e i diaconi» (*ibid.* 328). Anche se qui non si deve interpretare l'idea del mettere al governo della chiesa come un'azione del Cristo storico, si vede però chiaramente l'importanza teologica che il riformatore dà a questi quattro personaggi nella costituzione di una comunità locale. Come si suddividono i vari campi di attività? Ai pastori spetta «come servizio al verbo» per regola la funzione del sermone e della celebrazione dei sacramenti. Insieme devono formare una «Compagnie des Pasteurs» e dedicare sedute settimanali allo studio comune della Bibbia e alla consultazione pastorale. Quattro volte all'anno devono inoltre esercitare la reciproca «censura», cioè una critica e esortazione Anche l'ordinazione dei nuovi pastori presentati dalla comunità e confermati dal consiglio comunale è loro compito. Calvino dava grande importanza a questa ordinazione a pastore, vi vedeva quasi un sacramento, la cui origine poteva essere la pratica dell'imposizione delle mani del tempo degli apostoli. Testimonia lui stesso che sarebbe stato volentieri disposto a farla valere come il terzo sacramento accanto al battesimo e alla comunione nelle comunità riformate se non avesse temuto in molte una ricaduta nella «superstizione romana degli ordini sacerdotali» (cfr. ICR IV, 19. 38). La carica di maestro, con la facoltà di predicare, ma non di somministrare i sacramenti, consiste nella spiegazione scientifica e scolastica della Sacra Scrittura. Il fatto che il riformatore prevedesse un «ordo» particolare per questo scopo indica quale importanza attribuisse alla spiegazione e istruzione teologica per la vita della comunità. Gli anziani dovevano vigilare sulla condotta morale dei credenti e costituivano con i pastori il cosiddetto concistoro. Questo doveva essere un luogo di dialogo tra l'esperienza propriamente «ecclesiastica» e quella «temporale», dal momento che gli anziani spesso erano eletti tra i membri del consiglio comunale, che esercitavano diversi mestieri ed erano «laici» nel senso odierno. In linea di principio l'istituzione degli anziani era un ostacolo a ogni tentazione di ricadere nel clericalismo dei tempi precedenti alla Riforma. I diaconi infine erano responsabili della cura dei poveri e dei malati. Il servizio sociale è importante per Calvino: ad esso viene dato un «ordo» speciale, l'unico dopo quello dei pastori che prevedeva un'ordinazione con preghiera e imposizioni delle mani. I diaconi devono essere sentiti come la «mano di Dio» tra coloro che soffrono.

Anche il loro lavoro ha valore di rivelazione: attraverso i diaconi si manifesta la parola di Dio in azioni di carità come parola di redenzione. Perciò hanno posto durante la comunione accanto ai pastori; insieme a questi distribuiscono gli elementi della comunione, il pane e il vino.

Questa quadruplice struttura ministeriale è senz'altro l'opera ecclesiastico-teologica più peculiare di Calvino. Tanto la Sacra Scrittura, la tradizione dei Padri della Chiesa e i concili della vecchia Chiesa cattolica dovevano servire al cammino intrastorico della parola di Dio diretta verso Cristo, altrettanto ai quattro uffici spettava la responsabilità di far valere qui e ora la forza redentrice di Dio che fonda la comunità.

Se si chiede qual è il contenuto essenziale che tutti questi compiti storici e comunitari nella Chiesa di Dio devono comunicare al singolo individuo, la risposta di Calvino è breve e concisa: «La conoscenza di Dio e di noi stessi» (ICR I.1.1), in ciò consiste la «somma della sapienza». La conoscenza di Dio e di se stessi si condizionano a vicenda, perché chi conosce il Vangelo non può pensare Dio senza l'uomo e l'uomo senza Dio; in ogni caso egli scopre nella luce con cui Dio lo illumina quanto egli sia, cioè debba essere «l'immagine di Dio» (cfr. ICR I.15.3). Certamente scopre nel suo cuore una somiglianza a Dio alterata dal peccato, poiché egli è corrotto, in balìa della carne e bisognoso della giustizia divina. La sua volontà non ha più come per Adamo prima del peccato l'intatta libertà di scelta, il suo spirito è troppo cieco e opaco per ritrovare la via della conoscenza (cfr. ICR I.5.14) divina originaria e naturale possibile in linea di principio. Nell'essere umano regna completo disordine e bisogno. Tanto più forte ci viene incontro su questo sfondo il fulgore e lo splendore di Dio. Lo conosciamo come colui che «solo è», che esiste nel pieno senso della parola. (ICR I.10.2) L'idea dell'essere assoluto, dell'onniscienza e dell'onnipotenza di Dio, può essere opprimente, ma la rivelazione che egli è Dio-per noi, quindi Dio-per-me, che usa la sua libertà sovrana sempre come potere di liberazione, ci dà consolazione e speranza. Ma agisce per tutti? O soltanto per i predestinati?

Certamente il primo sguardo di Calvino nella sua dottrina della predestinazione va ai passi biblici, in primo luogo all'Antico Testamento, al brano sull'onnipotenza di Dio nella storia e in tutti i moti dell'animo umano (cfr. ICR I.16.6). Non è scritto che Dio prepara dall'interno gli uni all'ubbidienza e lascia gli altri nell'ostinazione? Se non agisse così come potrebbe mostrarsi dominatore assoluto di tutto ciò che è creato? Non muove la coscienza umana come si muove di qua o di là una pietra, ma la dirige in una «maniera incomprensibile» conservando la sua volontà. La predestinazione umana non è una costrizione: la responsabilità umana rimane. I buoni e i peccatori rimangono responsa-

bili delle loro azioni, ma queste sono da rimandarsi allo stesso tempo a Dio nella sua attività di scegliere i buoni e condannare i cattivi, perché nulla avviene al mondo senza la volontà di Dio. Quando si tratta del destino eterno del singolo è molto importante insistere non su «cause esterne», sui propri «meriti», sull'essere degni, ma su una «decisione segreta» di Dio che, beninteso, viene presa sempre in vista dell'opera di redenzione di Gesù Cristo. Su Cristo che ha portato la salvezza per tutti si basa appunto la sicurezza della redenzione e la scelta del credente. Ciò dicono anche i segni che permettono di capire se si è eletti: l'accettazione totale del messaggio di Cristo, la comunione con Cristo attraverso fede e sacramento e una condotta di vita irreprensibile. Invece secondo Calvino l'essere dannato non si riconosce da segni sicuri, neanche quando si tratti del più grande peccatore pubblico o di uno scomunicato. Anche queste persone devono essere viste in un primo momento con un «judicium charitatis» (ICR IV.1.8). Solo Dio sa come e quando si convertiranno. Calvino quindi non trae conseguenze pratiche dalla sua teoria della condanna, ma da quella dell'essere eletti in Cristo, cosa in cui si manifesta l'impostazione fondamentalmente rivolta verso l'idea di grazia della sua dottrina e cristologia. Ciò vale tra l'altro anche per la sua dottrina ecclesiastica, anche perché considera la Chiesa come la comunità degli eletti in Cristo; il vero e proprio popolo di Dio è composto dai soli eletti.

Chi è eletto sarà anche giustificato e santificato, come accenna già Rom 8,30. In confronto con la teologia luterana una particolarità di quella calvinista è che si parla della santificazione prima della redenzione, di cui la prima dovrebbe essere frutto. Ciò evidentemente per chiarire che la fede, attraverso la quale soltanto si ottiene la giustizia di Cristo, non può essere senza opere buone, opere sante. La redenzione avviene una volta per tutte come azione creativa di Dio. La santificazione, che comprende anche opere umane della fede, si estende invece a tutta la vita. Si attua secondo il modello della crescita naturale e sotto l'azione continua dello Spirito Santo, che dona giorno per giorno quel volere e potere che rendono possibili l'assomigliare a Cristo e il vedere ristabilita l'immagine di Dio. «Mezzi esterni della salvezza» (ICR IV, titolo): predica, sacramenti, preghiera, disciplina, la comunità ecclesiastica visibile (al di fuori della quale non esiste salvezza) sono in un certo senso gli strumenti dello spirito santo come spirito di ogni santificazione. La pneumatologia, cioè la dottrina dello Spirito Santo serve per Calvino come base portante per la dottrina della Chiesa e dei sacramenti. In effetti la sua dottrina eucaristica (cfr. ICR IV.17.1-42) ha un carattere esplicitamente pneumatologico. Secondo questa vi è bisogno dell'azione dello Spirito per far sì che il corpo di Cristo, pur presente presso Dio

in cielo dal tempo della Risurrezione, divenga qui e ora nutrimento delle anime credenti. Perché non vi può essere questione di una nuova incarnazione o di una nuova kenosi. Il Risorto non permette che il suo corpo e il suo sangue siano «chiusi in pane e vino e misti con quelle sostanze essenzialmente», come insegnava Lutero nella sua teoria dell'«impanatio» e della «consubstantiatio». Solo attraverso l'azione spirituale del suo spirito Cristo offre ai credenti la sua carne e il suo sangue. Perciò gli uomini possono godere veramente di questi doni soltanto «spiritualmente», cioè in un atto di fede vivente. Mentre lo spirito di Cristo solleva i cuori di chi partecipa al sacramento (cfr. l'esclamazione *sursum corda*) questi hanno parte alla «sostanza» del Risorto. E questa partecipazione è reale (oggi la si potrebbe dire «comunicazione reale»), perché nulla può essere più reale di ciò che opera lo Spirito creatore di Dio nello Spirito dell'uomo. La teoria luterana e quella romana della «presenza reale» secondo la quale il corpo di Cristo è talmente «presente» e «disponibile» nel sacramento che anche gli uomini senza fede potrebbero riceverlo (*manducatio impiorum*) viene decisamente rifiutata da Calvino. La presenza reale di Cristo è dato solo all'uomo che qui e ora crede grazie allo Spirito di Cristo.

III. *Significato*

L'importanza del capolavoro teologico di Calvino consiste soprattutto nell'aver messo in primo piano l'azione dello Spirito nella pratica della fede cristiana che diversamente è centrata su Cristo e rigidamente regolata dalla comunità cristiana. In questo modo Calvino si distingue come sostenitore di una ecclesialità dinamica, che aveva buone possibilità di non incorrere nella rigidità dell'istituzionalismo romano, o nell'inesperienza delle cose del mondo e della società tipiche del personalismo salvifico luterano, o infine negli eccessi dell'entusiasmo fanatico. Non è un caso che gli esperti di storia della Riforma diano a Calvino il primato di «organizzatore» in opposizione al profetico Lutero e esprimano il sospetto che senza Calvino e le strutture comunitarie da lui create (che rendevano le comunità religiose più indipendenti dai sovrani territoriali) tutto il campo della Riforma avrebbe avuto difficoltà molto maggiori a resistere alla bufera della controriforma cattolica. Il fatto che la resistenza della «Chiesa confessante» nella Germania nazionalsocialista fu condotta dal teologo riformato Karl Barth e il consiglio ecumenico delle Chiese fu guidato innanzi tutto da uomini di Chiesa di provenienza calvinista manifesta un aspetto similare dell'importanza teologica e storico-ecclesiale di Calvino. Non possiamo qui entrare in

merito su altri aspetti, ad esempio sulla questione posta da Max Weber se il calvinismo, attraverso la mediazione dell'etica puritana del lavoro e della professione, sia responsabile della nascita del capitalismo e anche della democrazia moderna (cfr. la rivoluzione americana).

IV. *Influsso successivo*

L'influsso di Calvino e del calvinismo può essere invece esposto facilmente con alcuni dati. La coscienza quasi missionaria che indusse il riformatore di Ginevra a tenere una fitta corrispondenza con teologi, pastori, studiosi, politici stranieri, fu di per sé già una causa della vasta diffusione delle sue idee. Nei consigli che dava per lettera mostrò una notevole capacità di adattamento. Secondo la situazione politica e le tradizioni del paese in questione, seppe raccomandare lealtà o opposizione, in ogni caso però un chiaro comportamento evangelico di fronte all'autorità, e consigliare o mantenimento o trasformazione delle strutture ecclesiastiche esistenti. Per esempio, al re polacco consigliò di conservare la costituzione ecclesiastica episcopaliana, che non rimase in nessun'altra Chiesa riformata.

Un altro fattore della diffusione in Europa del pensiero di Calvino fu l'Accademia di Ginevra. Degli studenti, che erano venuti a Ginevra da tante nazioni per ascoltare Calvino e i suoi collaboratori, non pochi furono in seguito diffusori della costituzione ecclesiastica riformata nella loro patria. Accanto a numerosi pastori francesi, destinati spesso in patria a persecuzioni e martirio, bisogna citare in particolare come studenti dell'accademia Caspar Olevianus, importante maestro di Heidelberg, Philippe Marnix de Saint-Aldegonde, un personaggio eccezionale della Riforma olandese e John Knox il riformatore della Scozia.

Tra i paesi che caddero nella sfera d'influenza della riforma calvinista è da nominare al primo posto la Francia. Calvino sperò a lungo in una vittoria pacifica del Vangelo nella sua patria, e ciò spiega la sua lealtà portata agli estremi nei confronti dell'autorità del re. Ma infine si arrivò quasi a una guerra civile tra il potere statale legittimo da una parte e dall'altra le riformate alta nobiltà e borghesia, costrette alla difesa dalle persecuzioni (tra il popolo Calvino non ebbe molto successo). Rafforzatesi nell'opposizione, le comunità riformate locali sparse e curate da pastori che spesso avevano studiato a Ginevra, furono in grado già nel 1559 di tenere un sinodo nazionale a Parigi e dotarsi lì di una propria confessione di fede, la *Confessio Gallicana*, redatta secondo un testo proposto da Calvino e di un ordinamento ecclesiastico. Proprio il ruolo dominante del laicato nobile in questi gruppi ebbe co-

me conseguenza paradossale che l'autorità dei pastori fu ripetutamente messa in dubbio, cosa che favorì poi la tendenza ad una «aristocrazia» o addirittura «democrazia» ecclesiastica interna. Il fautore di quest'ultima corrente fu Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572), il più originale tra i filosofi del tempo. Una delle sue idee fondamentali riguarda il rinnovamento della dottrina paolina dei carismi, volta a ristrutturare su una nuova base il governo della comunità.

Ramus morì con migliaia di altri correligionari nella famigerata «notte di San Bartolomeo», nel cui bagno di sangue il 23/24 agosto 1572 sotto Carlo IX, cioè con la reggenza di Caterina dei Medici, si sperava di risolvere la questione religiosa. In realtà il partito degli «ugonotti» in Francia era forte abbastanza per opporsi al terrore e trarre il massimo vantaggio dalla pace religiosa nel periodo di validità dell'editto di Nantes (1598-1685). La forza dei seguaci di Calvino si vedeva, da un lato, nel fatto che essi formavano piccole confraternite chiuse, facilmente controllabili per la necessità dettata dalla loro situazione di minoranza e di diaspora, è dall'altro lato nel fatto che rappresentavano un'élite sociale con le loro virtù borghesi cristiane come l'amore per l'ordine, la pazienza, l'autocontrollo, la laboriosità, la sobrietà e la competenza. Progressi nella cultura, nella scienza e nell'economia per maggiore gloria di Dio; questo fine corrispondeva al pensiero di fondo di Calvino.

Diversamente si sviluppò la riforma calvinista nei Paesi Bassi, dove divenne la forza che diede impulso alle lotte di liberazione contro il dominio straniero asburgico-spagnolo; qui si sentirono chiamati in causa, accanto ai nobili, tutte le altre classi sociali. È caratteristico del primo calvinismo in Olanda il fatto che l'autore principale della *Confessio Belgica* del 1561, Guy de Brès, era un figlio d'operaio e autodidatta. Alle tendenze egalitarie che si notano in questa professione di fede non si oppose neanche il capo della lotta nazionale di liberazione, il nobile Guglielmo d'Orange. La sua politica attenta a una pace religiosa e a una coesistenza tranquilla delle diverse confessioni contribuì notevolmente al fatto che in Olanda i riformati predominassero senza incontrare grande opposizione interna. Della vitalità veramente calvinista del paese danno testimonianza le strutture scolastiche altamente sviluppate (sei università per un paese cosi piccolo), un commercio dinamico, banche potenti, l'espansionismo coloniale che trapiantò la fede calvinista in lontane terre d'oltremare.

Il calvinismo seppe catalizzare il sentimento nazionale anche in Ungheria, dove alla fine del secolo XVI raggiunse una posizione di assoluta maggioranza, per il fatto che gli Asburgo «cattolici», nel paese lacerato dalle guerre contro i turchi, diedero preferenza ai luterani, perché era-

no più tedeschi, provocando in questo modo nel popolo una reazione opposta. Gli ungheresi riformati sono oggi, in seguito a una controriforma paricolarmente «coscienziosa», solo il venti per cento della popolazione totale, ma la loro importanza nella società sorpassa di molto il loro numero.

In tutt'altro modo si diffuse l'eredità di Calvino in Germania. Profughi stranieri la portarono nel paese (nel Palatinato, Nassau, Brema, Lippe, Anhalt, Assia-Kassel e Brandeburgo). Nel caso dell'ultima regione l'esempio più tipico è senz'altro il principe elettore palatino Federico III, il cui scopo era di mettere in atto una «seconda riforma» secondo il modello ginevrino. L'università di Heidelberg con gli eccellenti teologi Caspar Olevianus (che aveva studiato a Ginevra) e Zacharias Ursinus divenne un centro del pensiero calvinista. A Ursinus si deve il cosiddetto *Catechismo di Heidelberg* (1563), un capolavoro di equilibrio dogmatico, chiarezza e lingua realistica.

Attraverso la mediazione della Scozia e dell'Inghilterra il calvinismo raggiunse anche il nuovo mondo. In Scozia John Knox con lo slancio di fede e il talento organizzativo consolidati a Ginevra raccolse i frutti di ciò che avevano seminato nel popolo trascurato dal clero decadente uomini come Patrick Hamilton e George Wishart con il martirio. Forza motrice del partito ribelle contro la regina cattolica nel «Reformation Parliament» di Edimburgo (1560), autore della *Confessio Scotica* e del *Book of Discipline*, John Knox pose le fondamenta di una Chiesa che fu portata a termine dal successore Andrew Melville (1545-1622) nello spirito del presbiterianesimo e di una ampia democrazia comunitaria. Questo ideale di Chiesa influenzò anche il movimento nato entro la Chiesa anglicana in Inghilterra definito puritano per la avversione alle cerimonie e ai riti e per la sua volontà di rigore morale, pietà personale e assistenza sociale. La vittoria politica ottenuta dalla rivoluzione di Cromwell in Inghilterra fece per un breve periodo del puritanesimo la forza spirituale socialmente dominante. I puritani dovettero poco tempo dopo emigrare in America e lì contribuirono notevolmente alla creazione di una nuova civiltà, per la quale la libertà di coscienza è un diritto naturale dell'uomo e la tolleranza è il dovere, voluto da Dio, di chi governa. Sulla base di questo sviluppo una buona parte della paternità della democrazia americana si può dare a Calvino.

Bibliografia

1. *Fonti*

Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia, in *Corpus Reformatorum* (CR), vol. XXIX-LXXXVII, a cura di W. Baum, E. Cunitz e E. Reuss, Braunschweig-Berlin 1863-1900.

Joannis Calvini Opera selecta (OS), a cura di P. Barth, W. Niesel e D. Scheuner, 5 voll., München 1962[2].

Unterricht in der christlichen Religion (traduzione tedesca dell' *Institutio Christianae Religionis 1559* (ICR), a cura di O. Weber), Neukirchen 1963[2].

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, a cura di R. Schwarz, 2 voll., Tübingen 1909.

Su altre edizioni e sulla letteratura secondaria si vedano:

Niesel, W., *Calvin-Bibliographie 1901-1959*, München 1961; Kempff, D., *A Bibliography of Calviniana 1959-1974*, Leiden 1975.

2. *Traduzioni*

Il Catechismo di Calvino, trad. e note di V. Vinay, Claudiana, Torino 1983.

Il "Piccolo trattato sulla S. Cena" nel dibattito sacramentale sulla Riforma, introd., trad. e note di G. Tourn, Claudiana, Torino 1987.

Istituzione della religione cristiana, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 1971.

La religione individuale, a cura di P. Jahier, R. Carabba, Lanciano 1910.

3. Letteratura secondaria

Alting von Gesau, L.C.M., *Die Lehre der Kindertaufe bei Calvin*, Bilthoven-Mainz 1963.

Babelotzky, Gerd, *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*, Wiesbaden 1977.

Bohatec, Josef, *Calvin und das Recht*, Graz 1934.

—, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937.

—, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz 1950.

Büsser, Fritz, *Calvins Urteil über sich selbst*, Zürich 1950.

Dankbaar, Willem F., *Calvin. Sein Weg und sein Werk*, Neukirchen 1959.

Ganoczy, Alexandre, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden 1966.

—, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg-Basel-Wien 1968.

—, Capitoli su *Calvino* e il *Calvinismo, in Ökumenische Kirchengeschichte*, a cura R. Kottje und B. Moeller, vol. II, München-Mainz 1978², pp. 366-407 (tr. it. *Storia ecumenica della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1981-1982, vol. II: *Medioevo e Riforma*, pp. 335-374).

Imbart de la Tour, Pierre, *Calvin et l'institution chretienne*, in *Les origines de la Reforme*, vol. IV, Paris 1935.

Jacobs, Paul, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1937.

Krusche, Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957.

Mc Donnel, Kilian, *Johan Calvin. The Church and the Eucharist*, Princeton 1967.

Niesel, Wilhelm, *Die Theologie Calvins*, München 1957.

Neuser, Wilhelm, (a cura di), *Calvinus Theologus*, Atti del congresso europeo di studi su Calvino (Amsterdam 1974), Neukirchen-Vluyn 1976.

Parker, T.H.L., *John Calvin. A Biography*, London 1975.

Rogge, Joachim, *Virtus und Res. Um die Abendmahlswirklichkeit bei Calvin*, Stuttgart 1965.

Schellong, Dieter, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, München 1969.

Scholl, Hans, *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*, Zürich-Stuttgart 1968.

—, *Calvinus Catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

Schützeichel, Heribert, *Die Glaubenstheologie Calvins*, Paderborn-München 1972.

Smits, Luchesius, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, 2 voll., Assen-Louvain 1956-1958.

Stauffer, Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978.

Torrance, Thomas, *Calvin's doctrine of Man*, London 1949.

Weber, Otto, *Die protestantische Ethik*, vol. I., Siebenstern TB 53/54, München-Hamburg 1969[2].

Wendel, François, *Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950.

Willis, E. David, *Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, Leiden 1966.

Witte, Jan L., *Die Christologie Calvins*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (a cura di A. Grillmeier e H. Bacht), vol. III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1959, pp. 487-529.

Zeeden, Ernst Walter, *Calvin* e *Calvinismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, pp. 887-894.

ROBERTO BELLARMINO
(1542-1621)

di

Gustavo Galeota

Gesuita (1560), professore di teologia a Lovanio (1570-76), maestro di teologia controversista al Collegio romano (1576-1589), cardinale (1599), arcivescovo di Capua (1602-1605), beatificazione (1930), elevazione a Dottore della Chiesa (1931). Come teologo della Controriforma e polemista si interessò in primo luogo a un'ecclesiologia incentrata sul papa, si occupò di antropologia teologica e lavorò allo sviluppo del metodo positivo.

I. *Vita*

Della sua vita dedicata interamente alla teologia e alla Chiesa sono qui da mettere in rilievo quei capitoli che contribuiscono nel modo migliore alla comprensione della sua importanza e della sua influenza. Dopo un'eccellente istruzione umanistica, grazie alla quale si sapeva esprimere correntemente e chiaramente in italiano e in latino, studiò la filosofia, una filosofia ispirata a un Aristotele interpretato in modo «ortodosso» (Collegio romano 1561-1563). Con una traduzione del commento di F. Toledo alla *Summa* di Tommaso d'Aquino cominciò il lavoro e lo studio di teologia. Un primo frutto fu il suo scritto giovanile sulla predestinazione. Lovanio (1570) fu decisiva per la sua impostazione di base: si dedicò lì a una lettura intensa delle opere dei riformatori, dei Padri della Chiesa e dei teologi scolastici e compilò un manuale bibliografico delle loro opere (*De Scriptoribus ecclesiasticis*).

Era ancora studente quando fu nominato primo professore dello studio teologico dei Gesuiti. Mentre all'università si seguiva ancora, e

questo fino al 1590, Pietro Lombardo, egli scelse invece come testo la *Summa Theologiae*, poiché aveva sempre avuto una predilezione per Aristotele e per il tomismo. Durante la collaborazione al rifacimento della *Ratio studiorum* del suo ordine (1582-1597), ottenne che Aristotele fosse messo prima di Platone e che Tommaso d'Aquino venisse riconosciuto «magister communis». Quotidianamente metteva per scritto il testo delle sue lezioni in cui trattava i temi controversi di antropologia teologica del suo tempo. In questo contesto discusse le tesi di M. du Bay (Michele Baio), che questi aveva sostenuto per un certo periodo di tempo all'università di Lovanio e diffuso oltre i confini europei nelle sue opere dense e convincenti. Nel 1580, su iniziativa di Bellarmino, fu compilata una raccolta di argomentazioni contro Baio, tratte dai manoscritti delle lezioni (ne vengono conservati cinque grossi volumi nell'archivio romano della Compagnia di Gesù). Di quest'opera è stata fatta nel 1966 un'edizione critica. Risale anche a questo primo periodo della sua attività didattica il metodo storico-regressivo. Partendo da affermazioni di fede fissate dal magistero mostra la continuità e il nesso tra dottrina ecclesiastica e Bibbia, cioè tradizione. Nella disputa intorno a Baio gli sta particolarmente a cuore dimostrare l'accordo tra Agostino e Tommaso.

L'attività teologica che Bellarmino svolse a Roma è legata specialmente alla cattedra di teologia controversista. Era stato chiamato a Roma per ridar lustro a questa cattedra e ne fece veramente uno strumento adatto a preparare adeguatamente lo studente al contatto col protestantesimo. Su preghiere insistenti pubblicò le sue lezioni (elaborando gli abbozzi del periodo di Lovanio) negli anni 1586-1593 (Ingolstadt) con il titolo di *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos* (note col nome di «Controversie»; i tre volumi divennero quattro in una quarta edizione (Venezia 1595) che curò personalmente.

Ebbe anche parte a quel capitolo interessante, ma increscioso della storia della Chiesa, l'edizione Sisto-Clementina della Vulgata (1590-92); nella prefazione a questa edizione cercò di proteggere la reputazione di Sisto V. Nella sua funzione di cardinale dovette occuparsi dei molti problemi teologici che dovevano essere risolti durante il pontificato di Clemente VIII e quello di Paolo V. Seguì da vicino la controversia sulla grazia e aiutò Paolo V a portarla a termine. Lo convinse a scegliere la soluzione che dieci anni prima aveva consigliato al predecessore senza successo. Su incarico di questo papa rispose con tre trattati ai numerosi scritti di Paolo Sarpi e altri teologi della Repubblica di Venezia, scritti esplicitamente proibiti dal papa, nel timore che Venezia potesse diventare il caposaldo della Riforma in Italia.

Quando Giacomo I d'Inghilterra, dopo la «congiura delle polveri» del 1605, pretese dai suoi sudditi cattolici il giuramento di fede, Bellarmino si trovò coinvolto in una controversia particolarmente difficile con un rivale che egli stimava molto come teologo (già nel 1601 aveva scambiato con lui lettere sulle «notae Ecclesiae» e pubblicato nel 1604-1605 la risposta *Hieratikón Dóron* al suo *Basilikón Dóron* dal 1599). In questo contesto Bellarmino scrisse quattro trattati nei quali sviluppò la teoria del potere solamente indiretto del papa nel campo temporale.

Prese parte anche alla prima fase del processo a Galileo (1611-1616), fase che concluse con la seria esortazione, comunicata allo scienziato privatamente su incarico del Santo Uffizio, a esporre le sue ipotesi con maggiore cautela. Ma non gli impose di interrompere i suoi studi. Bellarmino provava stima e benevolenza per Galilei; egli stesso era molto interessato alle scienze matematiche e positive e ne aveva promosso lo studio durante il suo rettorato al Collegio romano (1592-94). Però richiedeva da queste delle prove più convincenti e fece comprendere che solo con prove certe sarebbe stato disposto a riesaminare la sua conoscenza della Sacra Scrittura.

L'attività teologica di Bellarmino andò di pari passo a quella pastorale. Fin dal tempo dello studio fu attivo con prediche, catechesi e apostolato epistolare. Il frutto di questa attività sono i *sermones*, le *adhortationes* spirituali, due catechismi, una spiegazione della confessione di fede per il clero e un numero enorme di lettere. Accanto alle cinque opere spirituali e al commento ai salmi è in esse che si possono meglio comprendere altre dimensioni e altri aspetti della sua vita. Specialmente durante il breve arcivescovato a Capua, dove Clemente VIII l'aveva mandato probabilmente per allontanare da Roma il consigliere scomodo durante la controversia sulla grazia, si concretizzano queste altre dimensioni in forma molteplice, documentate in scritti in gran parte inediti. Il giorno dell'elezione di Paolo V, Bellarmino, con riguardo alle norme del concilio di Trento secondo le quali un beneficio era legato all'attività pastorale e comportava l'obbligo di residenza (egli stesso aveva difeso queste regole in due scritti rivolti a Clemente VIII *De Officio primario Summi Pontificis*, 1600/1601 e *De Reformatione*, 1600/1601?), rinunciò alla diocesi e all'abbazia dell'isola di Procida in favore dell'arcivescovo di Napoli, per adempiere ai suoi doveri di cardinale.

II. *Opere*

Bellarmino ha lasciato un'opera teologica di grande attualità e interesse pastorale sia per il contenuto che per il metodo.

I temi trattati nelle *Controversie* riguardano il disaccordo «tra la Chiesa del Dio vivente e i suoi figli ribelli e disertori». Erano quindi punti fondamentali per l'unità della fede cristiana e si trovavano al centro della riflessione teologica e delle dispute tra le confessioni nella seconda metà del secolo XVI. Bellarmino si rivolge a questi con intento esclusivamente pastorale. Coloro che hanno abbandonato la comunità guidata dal papa dovevano essere riportati in essa, i membri rimasti fedeli alla Chiesa dovevano essere rinforzati e consolidati, i futuri parroci (specialmente in Germania e in Francia) dovevano ricevere un'istruzione adeguata al loro compito. Anche negli scritti minori si manifesta questo fine. Conformemente a ciò si distinguono due linee fondamentali nelle sue opere: l'ecclesiologia e l'antropologia teologica. Gesù Cristo è per lui in primo luogo «capo e guida» come «primo e principale fondamento della Chiesa». A lui segue come «secondo fondamento» l'ufficio di san Pietro. Bellarmino tratta Bibbia e tradizione per ragioni di metodo con lo scopo di trovare principi comuni con i suoi rivali.

Quali aspetti della Chiesa sono oggetto delle riflessioni di Bellarmino? Al centro del suo interesse è la Chiesa terrena con il suo corpo visibile (il papa) e con i suoi membri (il clero, i religiosi, i laici), poi la Chiesa che espia nel purgatorio, infine la Chiesa della beatitudine (cosa che gli dà occasione di trattare anche della messa e della venerazione dei santi, delle reliquie, delle immagini). Strettamente congiunta con questi fondamentali punti controversistici è il confronto sui sacramenti. Questi ultimi fondano e fanno crescere la Chiesa, la rendono la «communio sanctorum». L'altra parte della teologia di Bellarmino comprende i trattati sullo stato originario, sul peccato originale e le sue conseguenze, sulla grazia portata da Cristo, sulla sua necessità per la salvezza, sul rapporto con la libertà umana, sulla fede come principio della giustificazione dell'uomo, e in rapporto con le opere (merito, preghiere, digiuno, elemosina) e infine sul tipo di giustizia che redime. Tali argomenti costituiscono in fondo un argomento unico: la Chiesa come mezzo di salvezza.

1. Ecclesiologia

Guidato dall'interesse del pensiero della controriforma in generale, che metteva al centro innanzi tutto la «Chiesa militante», Bellarmino parte dal governo della Chiesa (primato del papa e dei suoi successori, concilio generale, vescovi) attribuendo meno importanza alla questione della sua natura. La descrive come una comunità di esseri umani che si dichiarano di una stessa fede (confessione in senso esteriore), partecipano agli stessi sacramenti e si sottomettono al governo dei legittimi

vescovi locali e del vescovo di Roma. Questo criterio principalmente esteriore lo porta ad escludere dall'appartenenza alla Chiesa i non credenti, gli scomunicati e i cristiani delle altre confessioni, ed anche gli ortodossi (come scismatici). Questi ultimi accettano la fede cattolica e i sacramenti, ma al di fuori della comunità con il capo visibile della Chiesa di Roma. Ma una comunità di battezzati e credenti in Cristo non può essere semplicemente considerata Chiesa, altrimenti si dovrebbe accettare una pluralità di Chiese e ciò sarebbe contrario alla Sacra Scrittura. Bellarmino mette l'accento quindi soprattutto sugli aspetti esteriori, istituzionali e gerarchici della Chiesa: questa impostazione è comprensibile se si considerano le polemiche della sua epoca. Vuole difendere la visibilità e la concretezza della Chiesa, paragonandola perciò a una comunità politica come quella della Repubblica di Venezia. Bellarmino enumera quindici «notae» della Chiesa e le rimanda alle quattro classiche unità, santità, cattolicità e apostolicità. L'unità è intesa in prospettiva gerarchica: comunità con i vescovi e con il pastore universale. Apostolicità significa per lui la successione storica, ininterrotta dei vescovi a partire dagli apostoli fino a noi (attraverso la consacrazione) e la continua fedeltà alla fede della Chiesa apostolica. Ma se si vuole constatare se questo secondo elemento esiste, l'elemento precedente viene ad avere carattere decisivo. Delle caratteristiche della Chiesa – visibilità, durata, indistruttibilità – la prima è la più importante; egli rifiuta la teoria calvinista delle due Chiese.

Significherebbe trarre una conclusione errata dire che non aveva compreso la dimensione interna della Chiesa. In effetti conoscere le realtà interne e le differenze, ma afferma che esse possono essere percepite solo da chi vede nella fede. Riprende anche il paragone agostiniano del corpo e dell'anima per spiegare il rapporto esistente tra le ricchezze interne della comunità ecclesiastica con quegli aspetti esteriori. È vero che non dedica un'attenzione particolare alla Chiesa come corpo mistico (come alcuni teologi suoi contemporanei o prima di lui, ad esempio Torquemada e Toledo), ma accenna spesso a quest'immagine biblica.

Per quanto riguarda la comunità dei catecumeni egli accetta la loro appartenenza alla comunità dei fedeli come «in voto». È il primo a adoperare, per la loro particolare situazione tra la realtà (res) e il desiderio (votum) del battesimo, una distinzione che da secoli era usuale nella teologia e che il concilio tridentino aveva ripreso per rimettere in luce la necessità del battesimo per la salvezza. Offre la stessa soluzione teologica per il caso che uno scomunicato senta intimo pentimento o per chi è scomunicato ingiustamente ed è escluso dalla comunità esteriore «che sola fa di un uomo un membro della Chiesa visibile sulla terra».

La comunione con il vescovo di Roma, pastore e pontefice universale è secondo Bellarmino assolutamente necessaria ad un cristiano per essere membro della Chiesa di Cristo. Solo essa dà un'impronta alla sua fede e alla sua vita sacramentale nel senso cattolico. Tra tutte le Chiese che si richiamano agli apostoli, la *Chiesa di Roma* è però l'unica che abbia mantenuto la successione apostolica. Per questo la sua tradizione è criterio valido nella valutazione dell'apostolicità di altre tradizioni, specialmente quando si tratta di dottrine e riti che si distinguono da quelli di Roma. Nell'ecclesiologia di Bellarmino il posto di san Pietro e dei suoi successori è un «articolus stantis et cadentis», cioè il criterio di base di tutta la chiesa. Come a san Pietro spettano al papa quei compiti e quel carisma specifico che vennero definiti solennemente dal Concilio Vaticano I e riconfermati dal Vaticano II, (anche se nel contesto di una rinnovata ecclesiologia di comunione, di collegialità dei vescovi e di importanza delle chiese locali): il magistero infallibile e l'autorità piena, suprema e universale.

Ma Bellarmino precisa l'*autorità del sommo pastore* con tre condizioni. Una è di natura cristologica: «Auctoritas in Ecclesia omnis est in Christo». Parla del papa come di un «fundamentum post fundamentum, fundamentum secundarium, non primarium ... siquidem primum ac praecipuum Ecclesiae fundamentum non ignorem esse Christum ... At post Christum, fundamentum est Petrus, et nisi per Petrum non pervenitur ad Christum» (*De Romano Pontifice* I, 305). L'altra condizione è di natura ermeneutica ed è legata alle fonti della rivelazione: Bibbia e tradizione. La Chiesa e il papa non sono al di sopra del testo biblico. Non sono una specie di tribunale che decide se i libri ispirati insegnano il vero o il falso. Ambedue dipendono dalla parola scritta di Dio, al loro giudizio sottostanno però le interpretazioni particolari del testo. Non è il Verbo divino che viene consolidato dalle loro spiegazioni e dichiarazioni, ma la comprensione umana di questo.

Due volte le controversie trattano della dipendenza del magistero del papa e della Chiesa dalla tradizione. La prima volta si tratta della definizione del canone: non si può supporre, secondo Bellarmino, che all'origine sia stato decisivo un criterio arbitrario, che poteva autorizzare un papa a cambiare il numero che allora venne stabilito dei libri da considerare ispirati. Il giudizio sul tema si basa sulla testimonianza degli uomini di un tempo, sul paragone tra libri di autenticità dubbia e libri già giudicati ispirati e sul «sensus communis», cioè per così dire «su ciò che era accettato dal popolo cristiano». Un'altra volta si tratta del criterio secondo cui sia da stabilire l'apostolicità di una tradizione. Questa consiste nell'accordo tra le Chiese fondate dagli apostoli e legate ad essi con la successione, nell'accordo tra la Chiesa universale e i

maestri di essa (tra questi i vescovi), sia che siano raccolti in un concilio, sia sparsi per il mondo. E ancora: per l'autore delle *Controversie* il consenso di questo «genus Christianorum» è non solo importante, ma indispensabile. Il papa deve chiedere il suo consiglio prima di prendere una decisione nel campo della fede, della morale o della disciplina. In questo contesto è da leggere la sua frase «Pontificem ... non posse ullo modo definire aliquid haereticum». Lo Spirito Santo agisce in modo da fare usare tutte le facoltà umane adatte a raggiungere un giusto giudizio prima che avvenga la definizione.

A questo punto si deve parlare di una particolarità dell'infallibilità del papa. Pensiamo a fatti la cui nozione dipende in prima linea da documenti e testimonianze umane: il papa può errare in questo campo anche quando viene aiutato dai consiglieri del concilio stesso? Secondo la nostra opinione questa riflessione ci porta alla terza condizione che Bellarmino aggiunge all'esercizio del magistero papale. Si riferisce qui non solo a episodi e avvenimenti insignificanti per la fede e la vita della Chiesa (per esempio i meriti di una persona che deve essere nominata vescovo), ma ad avvenimenti importanti della storia della Chiesa, che includono una verità rivelata e perciò vengono qualificati come fatti dogmatici. Inoltre secondo lui anche i concili ecumenici possono errare per quanto riguarda giudizi su particolari. Veniamo così al tema concilio.

Nella sua *Teoria del concilio*, Bellarmino si basa sulla pratica della Chiesa nei concili da Gerusalemme fino a Trento. Ci limitiamo a due soli aspetti che aiutano a una comprensione più profonda dell'ecclesiologia di Bellarmino. Molta parte di ciò che egli scrisse è rimasto bene comune della Chiesa cattolica romana fino ad oggi nella teoria e nella pratica. Dobbiamo rivolgerci in modo particolare ai concili ecumenici (o generali o universali), anche se Bellarmino parla di concili in modo più limitato (concili nazionali, regionali, provinciali, riunioni della chiesa a livello vescovile). Si parla di concilio ecumenico quando sono presenti i quattro patriarchi (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme). Aggiunge però subito che era una cosa più utile nel passato perché ormai questi sono eretici o con sicurezza almeno scismatici. Secondo uno studio (V. Peri, *I Concili e le Chiese*, Roma 1965) si tratta di un nuovo aspetto da lui introdotto, che condusse a un nuovo modo di contare i concili; degli otto o nove conosciuti fino al secolo XVI si passò ai diciotto di cui parlano le *Controversie*. I partecipanti al concilio sono giudici nel vero senso e pronunciano anche decisioni in questioni di fede, morale, disciplina e governo ecclesiastico. Dal momento che le loro decisioni sono vincolanti per i fedeli, il papa deve confermarle in ogni caso. Il papa ha la presidenza del concilio, almeno

attraverso i suoi rappresentanti e può rifiutare un documento deciso dalla maggioranza. Ma i papi non hanno mai esercitato questo tipo di autorità, che spetta loro in qualità di prìncipi sommi della Chiesa. Le decisioni di un concilio parziale, se confermate dal papa, hanno lo stesso valore di quelle di un concilio ecumenico. Da qui si comprende la posizione di Bellarmino quando afferma che i concili non sono assolutamente necessari, neanche in momenti di pericolo e crisi grave e eccezionale della Chiesa. Il papa può trovare da solo la soluzione del problema, specialmente quando si tratta di una riforma della vita cristiana (anche se è molto più piacevole – «longe suavius» – provarci con le leggi decise con un concilio). Però aggiunge che alcuni concili si sono rivelati assolutamente indispensabili.

2. Antropologia teologica

Devono essere messe in primo piano due grandi linee del pensiero di Bellarmino. Una è la sua visione del rapporto dell'uomo, creatura libera e dotata di spirito, col dono della vita soprannaturale che Dio gli ha dato fin dall'inizio e con la grazia che è ormai necessaria per la salvezza. L' altra riguarda il modo in cui devono essere intese giustificazione e giustizia.

a) Tra i molti elementi dell'antropologia di Bellarmino meritano interesse particolare l'ipotesi della *natura pura* e l'introduzione dell'*appetitus naturalis visionis beatificae* nella struttura ontologica e psicologica dell'uomo. Ugualmente bisogna parlare del *congruismo*. Con *natura pura* o esistenza dell'uomo *in puris naturalibus*, Bellarmino intende la possibilità che Dio abbia creato l'uomo senza i doni della grazia (doni soprannaturali), che poi gli ha dato praticamente durante la creazione. Bellarmino parla sempre soltanto di un'ipotesi (da lui ripresa e sistematizzata) raccolta nella discussione con Baio e i riformatori, perché indispensabile a comprendere la condizione di grazia dell'uomo prima del peccato. Qui non si tratta di descrivere i vari aspetti di questa teoria, ma vorremmo rivolgere l'attenzione su due punti che rendono più comprensibile il pensiero di Bellarmino. Limitando le conseguenze del peccato alla perdita dei doni soprannaturali gli si apre una via per mantenere l'esistenza di un'integrità ontologica, psicologica e morale della natura peccatrice e con essa la capacità di un *amor naturalis*, di virtù puramente umane e la facoltà di fare del bene nel campo religioso e morale. Ha anche tenuto conto dell'unità dell'essere umano nel presupporre nel cuore di questo l'*appetitus naturalis visionis beatificae*. Chiama così una tendenza intima, un'attrazione, un essere attratti dalla conoscenza diretta di Dio, il diretto amore di Dio (di natura sopran-

naturale). Partendo dagli elementi che costituiscono la natura umana e le sue possibilità di azione, Bellarmino esclude l'esistenza di una corrispondenza di relazioni tra questi e il supremo fine dell'uomo. L'uomo ridotto a se stesso senza grazia non ha né la forza (vires) né i mezzi (media) per raggiungere questo fine. Interessante è il paragone con il pipistrello, che nonostante abbia occhi non sopporta la luce del sole. Ma Bellarmino parte dall'ipotesi che la *visio beatifica* (supremo fine dell'uomo) è anche oggetto naturale della aspirazione ontologica e morale. L'alta dignità dell'uomo consiste secondo lui proprio nell'aspirare a un fine che non può raggiungere con le sue sole forze.

Le difficoltà che comporta questa teoria di Bellarmino non sono trascurabili, ma bisogna rendersi conto del fatto che per l'autore delle *Controversie* questo era l'unico modo di mantenere il carattere soprannaturale e innocente dello stato originario dell'uomo e contemporaneamente accettare un punto naturale (umano), un'apertura naturale dove possa entrare la grazia. Per ragioni polemiche, dopo Bellarmino si è dato poco conto a questa componente antropologica anche per poter lasciare l'uomo nei suoi limiti creaturali. Ma all'insegna della problematica natura-sopranatura le idee di Bellarmino ripresero attualità. Molti teologi, ad esempio Karl Rahner, si adoperarono a mettere l'accento non solo sul carattere trascendente e non colpevole della grazia, ma anche a mostrare l'opportunità di un punto d'appiglio nella creatura umana senza dover postulare per esempio il soprannaturale o sostenere l'uguaglianza dei due livelli. I riformatori e Baio in modo particolare si erano concentrati sul tema uomo, mentre l'antropologia di Bellarmino difende innanzi tutto il soprannaturale senza escludere la componente umana. Nel considerare innata nell'uomo una apertura interiore, una tendenza alla *visio beatifica*, una ricettività per la grazia, l'antropologia di Bellarmino mostra grande equilibrio. La sua impostazione è quella che si trova ancora in vari testi del Concilio Vaticano II.

Sulla stessa linea – riconoscimento dell'uomo e del suo contributo alla storia della salvezza – bisogna leggere la teoria del *congruismo*. Bellarmino tenta di spiegare il legame tra grazia e libertà umana senza cadere nella posizione estrema di escludere praticamente una iniziativa di predestinazione da parte di Dio (Molina e i suoi seguaci) o nell'altro di attribuire la risposta dell'uomo all'influsso fisico-predeterminante della volontà divina (Bánez e i suoi seguaci; i predecessori sono per Bellarmino Calvino e Lutero). La destinazione dell'uomo alla salvezza è per lui un dogma irremovibile della dottrina, che vede ereditato dalla teologia di san Paolo e sant'Agostino. Però bisogna considerare anche l'arbitrio umano. Il miglior modo di mettere d'accordo i due estremi del problema consiste nel non considerare come grazia solo l'impulso interno che

Dio dà, ma anche le condizioni di luogo, tempo ecc. dell'essere umano in questione, nelle quali ha luogo questo impulso. Se dunque sotto lo stesso impulso della grazia l'uno crede e l'altro non crede, bisogna supporre che il primo abbia ricevuto la grazia conformemente alle circostanze di luogo e di tempo che Dio ha previsto congrue al suo carattere (*congrue ingenio*). Chi crede ha quindi ricevuto una grazia maggiore di chi non crede. Egli ha ricevuto la grazia che gli dà la facoltà di credere; chi crede ha avuto la grazia di poter e di voler credere.

b) Per quanto riguarda il problema della giustizia e tutto ciò che ne deriva (giustificazione, carità, adempimento della legge, merito) Bellarmino utilizza essenzialmente la dottrina tomistica della giustizia inerente e il suo carattere soprannaturale (contro l'estrinsecismo dei riformatori e di Baio, che erano influenzati dal nominalismo). La giustizia per lui è una «qualitas creata», aderisce al soggetto della giustificazione, lo precede, è quasi umana verso questo. La giustizia precede le opere, queste divengono meriti attraverso la giustizia. La carità (come disposizione interna e come costituente essenziale dell'uomo giusto che lo porta a Dio e al prossimo, come «ipse habitus charitatis») è identica alla giustizia formale e precede le opere di carità (come le cause gli effetti) che il giusto compie.

In questo contesto si deve vedere anche la *teologia sacramentale* di Bellarmino. In essa non c'è niente di particolare, di nuovo rispetto alla dottrina scolastica del tempo come si legge nei manuali fino al Vaticano II. Per capire meglio alcuni aspetti bisogna tener conto di ciò che è stato detto sulla giustizia. Bisogna pensare alla dottrina dell'«opus operatum», della purificazione interna completa come effetto del battesimo e a quella del battesimo di desiderio che corrisponde nell'effetto a quello reale e quindi santifica l'uomo (cosa che non si può dire della sola fede).

3. La dottrina politica

Le riflessioni di Bellarmino sull'origine dell'autorità politica e sul rapporto tra Chiesa e Stato sono di interesse attuale. Non formulò una teologia della politica, ma si pronunciò sull'argomento in rapporto ai laici nella Chiesa e al papa. Lo stato, come la Chiesa, riceve l'autorità da Dio. Ma, a differenza dalla Chiesa, l'autorità dello Stato viene data dal popolo sul quale viene esercitata, è parte della sfera del diritto naturale. Il popolo («multitudo») delega il diritto, che ha ricevuto dal creatore, al suo governo, secondo varie e concrete necessità. Qui sono da ricercare le radici delle varie forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia). Non sono basate sul diritto naturale, possono

cambiare entro uno stesso paese. Bellarmino porta tra i suoi esempi quello dell'esperienza dei popoli (per esempio Roma), aggiunge testimonianze e esempi di storia biblica dove l'accordo della maggioranza nel conferimento del potere civile ha una grande importanza. Insiste spesso su questo punto nei suoi scritti e la sua tesi è un'anticipazione della concezione moderna dello stato. Anche se non deve essere confusa con la tesi del «contrat social», cioè della sovranità popolare assoluta, essa era però opposta alle teorie regalistiche sullo stato e a quelle che difendevano il potere assoluto del re. Molte discussioni nate su questo punto gli diedero occasione di chiarire malintesi nati da varie interpretazioni del suo pensiero.

Sul *rapporto tra Chiesa e Stato* Bellarmino si serve della teoria del potere indiretto del papa nel campo temporale. Non fa che sistematizzare e diffondere una teoria molto comune ai suoi tempi. Bisogna premettere che i suoi pensieri devono essere considerati sullo sfondo di ciò che scrive sul potere di Cristo re su tutta la realtà terrena, e non isolatamente come si fa oggi. In questo potere i principi e le loro applicazioni devono essere chiaramente distinti e separati. L'autore è senz'altro favorevole a una divisione delle sfere di competenza e d'interesse dell'autorità papale e di quella statale, avendo ognuna di esse il suo fine specifico (la salvezza eterna – il bene terreno). Di conseguenza sono diversi i mezzi, le organizzazioni e le leggi con cui si cerca di raggiungere il fine. Il potere politico non esiste per benevolenza e arbitrio di quello ecclesiasitico. Il potere religioso può addirittura venire a mancare in paesi che hanno invece un ordinamento sociale e politico, come si vede nel caso dei non credenti. I due poteri, in certe circostanze storiche, sono nello stesso paese divisi, per esempio ai tempi della Chiesa apostolica, di Diocleziano, di Giuliano l'apostata o di Valentiniano. La struttura civile e politica non ha un rapporto interno con un potere ecclesiastico o religioso qual che sia, perciò quest'ultimo non deve mai occuparsi del potere temporale, ma deve far sì che esso mantenga la sua autonomia. Ma se i due poteri coesistono nello stesso Stato cristiano, cioè in uno Stato in cui i cittadini sono anche membri della Chiesa, allora il loro sovrano religioso (il papa) può intervenire nelle questioni temporali e prendere provvedimenti «ad bonum spirituale». Il fine politico è in fondo sottoposto a quello spirituale e il bene terreno non può essere il fino ultimo del cittadino.

Dopo tutto ciò che si è detto, dovrebbe essere chiaro che il potere del papa per Bellarmino è di natura religiosa. Egli può intervenire in altri campi quando sia indispensabile per il bene spirituale e quando si tratti di cittadini di uno stato che siano anche membri della Chiesa. Questa visione delle cose implica una chiara distinzione tra Chiesa e

Stato e addita solo nel bene spirituale un campo in cui i due poteri possono incontrarsi. Questa teoria può essere accettata ancor oggi ma gli esempi concreti di Bellarmino sembrano non corrisponderle. Descrive singoli «casi» che vogliono indicare quando tocchi al papa interferire nel campo politico. Per esempio può mettere un monarca al posto di un altro, ordinare l'istituzione o l'abolizione di una legge, può assumere l'esercizio intero della giurisdizione quando il potere politico fallisce. Tutto ciò deve avvenire per il bene spirituale dei sudditi. Ma non si tratta di un'esercitazione di potere diretto? Non dobbiamo quindi dire che Bellarmino in teoria sostiene il potere indiretto del papa e in pratica quello diretto?

Ciò che concede al papa come possibilità concrete oltrepassa di molto le premesse della teoria e ciò dipende da certe condizioni della sua epoca. Nel secolo XVI non c'erano ancora basi di una filosofia politica con le quali si potesse trovare una soluzione soddisfacente per il problema del rapporto tra Chiesa e Stato. In più bisogna dire che proprio allora c'erano difficoltà eccezionali in questo campo. Ancora dominava lo spirito della società medievale, nella quale esisteva una profonda osmosi e simbiosi tra Stato e Chiesa: il risultato era una sola realtà politica, la *societas christiana*. Egli esemplifica questo essere ancorati ad una situazione che al suo tempo già non esisteva più con l'immagine dell'unità di corpo e anima nell'uomo. Due strutture differenti costituiscono un'unità come nei rapporti tra le due componenti della società. Ciò poteva valere naturalmente solo in un periodo in cui i laici e le istituzioni politiche avevano perso il timone e il papato era praticamente chiamato a riempire questo vuoto di potere. Nel secolo XVI però questa situazione di emergenza era superata. Bellarmino nei suoi esempi la trovava normale. Forse si può addurre anche un motivo psicologico per spiegare la diversità tra teoria e pratica nelle *Controversie*. La teoria del potere indiretto ai tempi di Bellarmino era certamente diffusa, ma non del tutto accettata dalla curia romana. Sisto V era personalmente contrario e stava per mettere all'indice dei libri proibiti il primo volume dell'opera principale di Bellarmino. Questa situazione dovette creare nell'animo dell'autore un conflitto psicologico: d'un lato l'affermazione di una teoria e rimanerle fedele, dall'altro il timore delle possibili conseguenze.

4. Funzioni pastorali e spiritualità

Rimane da dire qualche parola sul lavoro pastorale e la spiritualità di Bellarmino, non solo come si manifestano nei suoi scritti, ma anche nella sua attività. Bellarmino aderì al pensiero vivo del suo tempo.

Questa tendenza è visibile anche nel suo metodo. La discussione col protestantesimo lo indusse a studi biblici e patristici e ad interessarsi dei riformatori. Così liberò la teologia, che era divenuta sbiadita e debole, da un metodo quasi esclusivamente speculativo. Bellarmino aveva molta stima della *ratio discursiva* degli scolastici – ne troviamo accenni nelle *Controversie* (per esempio sulla teoria della compatibilità della grazia e della libertà) – ma nell'insieme seguì piuttosto le tendenze generali delle Centurie di Magdeburgo e del Baronio degli *Annales Ecclesiastici*. Ampliò le ricerche oltre i metodi tradizionali, per raggiungere un'immagine veramente oggettiva e completa delle testimonianze di tutti i secoli della Chiesa, per arrivare a una base del messaggio e della dottrina che elaborava. Si servì delle edizioni di testi antichi e medievali curate da umanisti e riformatori, citandoli così spesso da venir accusato di volerne diffondere il nome tra i cattolici; anche altri avevano scelto questa via prima di lui (come T. Stapleton, 1535-98 e prima ancora G. Torquemada, 1388-1468, alla cui ecclesiologia si ispirò). Mise così insieme una specie di Summa. I teologi successivi si vantarono di seguire le sue orme (J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican*, Paris 1906, XI). Ma purtroppo le *Controversie* hanno i difetti tipici dei limiti posti dal genere apologetico; anche gli altri suoi scritti sono apologia, difesa e risposta, come esigeva il suo tempo, e le sue interpretazioni della Bibbia e dei Padri della Chiesa hanno difetti simili. Sono da apprezzare il suo sapere in questo campo e le digressioni sul pensiero di alcuni Padri, per esempio la concezione agostiniana dell'eucarestia o del soprannaturale. Ma spesso si trovano citazioni di scrittori messe in fila senza riguardo al contesto, interpretate solo secondo il senso letterale, cosa che portava a conseguenze facilmente contestabili. Bisogna però dire che Bellarmino era convinto che un senso figurato non potesse essere base della fede.

III. *Significato*

L'importanza delle opere di Bellarmino emerge da tutto ciò che abbiamo detto finora. Ma vale la pena di mettere in risalto tre peculiarità della sua opera. Cominciamo con l'ecclesiologia. Le riflessioni di Bellarmino in questo campo hanno carattere di autorità per quel tempo. Da un lato c'era la Chiesa della controriforma, dall'altro i vari gruppi protestanti – una situazione di grande confusione. Si veniva ad avere un nuovo concetto di chiesa, e la minaccia all'unità, all'esistenza stessa della Chiesa, aveva come conseguenza il bisogno di arrivare a un chiarimento delle posizioni, tentato anche dai riformatori, come ad esempio

Melantone. Bisogna dire che Bellarmino in un certo modo fornì loro occasioni di critica, insistendo sugli aspetti istituzionali, visibili e ben precisi della Chiesa, senza però negare il lato interiore, cioè la comunità della fede e della grazia. Ma se Bellarmino pose il centro della comunità dei fedeli nel papa lo fece perché voleva risolvere la crisi che attraversava l'autorità papale (il suo pensiero è in un certo modo il riflesso della visione di sant'Ignazio di Loyola come compare nelle Costituzioni della Società di Gesù). L'importanza data al magistero del papa e a tutta la Chiesa che insegna, e non a quella che ascolta, deve rinforzare la fedeltà alla tradizione e mettere in rilievo la missione unificatrice del papa. Per Bellarmino, come per tutti i teologi del secolo, una ricostituzione dell'unità è possibile solo con il ritorno alla casa paterna dei «figli ribelli e disertori». Ma non si deve dimenticare che la sua fedeltà al papa era anche contrassegnata da una libertà e una sincerità che gli causarono difficoltà personali private. Con la sua dottrina del concilio voleva consolidare l'autorità della tradizione ecclesiastica di fronte ai riformatori; accentuando fortemente l'importanza del papa, voleva combattere il conciliarismo seguendo i grandi teologi dei secoli XV e XVI (Torquemada, Caietano, Francesco di Vitoria, ecc.), ma inconsapevolmente conservò alcuni elementi del conciliarismo. Si può infatti facilmente dimostrare che questo tipo di ecclesiologia trascura gli aspetti comunitari della Chiesa e non tiene conto delle collegialità, della posizione privilegiata delle chiese locali. Ma Bellarmino scrisse tre secoli prima di J.A. Möhler, che fu il primo a sviluppare un'ecclesiologia pneumatologica. Sarebbe sbagliato leggere la sua opera principale alla luce del Concilio Vaticano II.

Nel campo dell'antropologia promosse un umanesimo che raggiunse quell'armonia tra natura e grazia che si cerca invano negli scritti dei riformatori e di Baio. Con la sua concezione del potere indiretto aprì la strada indubbiamente a un'idea più spirituale dell'autorità ecclesiastica. Diede quindi un orientamento fondamentale e duraturo alla discussione sul rapporto tra chiesa e stato, anche se non sono da trascurare i limiti già mostrati. Vorremmo ancora accennare alla tendenza che si legge nelle *Controversie* a trovare una via di mezzo tra le soluzioni estreme, per esempio nella questione del rapporto tra natura e sopranatura, libertà e grazia, e nel caso Galilei. Si rifaceva qui alle teorie di Tycho Brahe, a metà tra il sistema tolemaico e quello copernicano, perché il suo rigido aristotelismo non gli permetteva di vedere una verità fondata nelle idee di Galilei. Rimane da constatare che la sua eccezionale conoscenza delle opere dei riformatori (le citava così spesso che lo sospettarono di volerne propagare gli errori) non bastava a compensare l'ignoranza sulle concrete comunità protestanti. Anche la sua concezio-

ne del potere indiretto riflette il fatto che egli non aveva che un sapere libresco della situazione politica. Dai libri non aveva potuto comprendere a pieno che la supremazia politica del papa aveva cominciato a vacillare con la nascita degli stati nazionali e la divisione del cristianesimo in nazioni per mezzo dei riformatori.

IV. *Influsso successivo*

L'influenza di Bellarmino rimase limitata al campo teologico e si poté constatare fino a pochi decenni prima del Vaticano II. A Lovanio la sua dottrina sul rapporto tra libero arbitrio e grazia rimaneva ancora una pietra di paragone dell'ortodossia. La cattedra romana di teologia controversista rimase legata al suo nome finché scomparve dal Collegio romano, passò da un collegio all'altro per essere ricostituita nel Collegio tedesco-ungarico, dove A. Burghaber le diede nuovo splendore (1663).

Il secondo volume delle *Controversie* fu un best-seller alla fiera del libro di Francoforte del 1588; dopo due edizioni curate dall'autore stesso ce ne furono altre dieci durante la sua vita. Tra il 1721 e il 1972 ne furono stampate otto riedizioni complete che furono gradualmente arricchite di altri scritti di Bellarmino. Il libro sul purgatorio fu pubblicato in tedesco nel 1600. Negli anni che vanno dal 1842 al 1853 fu stampata ad Augusta un'edizione in quattordici volumi delle *Controversie* e di altre sue opere. Le sue opere si diffusero in breve in tutta l'Europa e specialmente le *Controversie* rimasero testi di studio nelle università cattoliche fino al Concilio Vaticano I. Harnack scriveva ancora nel 1909 che esse erano l'apice della apologetica cattolica.

Nel campo protestante si formò un vero e proprio fronte contro Bellarmino. Durante i primi cento anni dopo la pubblicazione delle *Controversie* ci furono circa duecento risposte a esse. Furono organizzati addirittura dei gruppi di studi antibellarminiani. Egli esercitò una grande influenza specialmente con le tesi del primato e della supremazia del vescovo di Roma. Questa sua importanza è particolarmente visibile nella costituzione *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I e negli atti conciliari. La costituzione è talmente legata al pensiero di Bellarmino che sembra scritta da lui; gli atti mostrano che molti vescovi non facevano altro che esporre la tesi e la dimostrazione del *De Romano pontifice*. Altri si ispiravano a questo testo senza citarlo. Le autorità più sovente chiamate in causa negli atti (per esempio Alfonso de' Liguori, Bossuet, Pallavicini, Kleutgen, Scheeben) dichiarano nei loro scritti esplicitamente di avere imparato molto dal maestro gesuita delle

questioni controverse. Ciò mostra che il pensiero di Bellarmino, nei tre secoli precedenti il Concilio Vaticano I, era penetrato profondamente nel pensiero cattolico (per reazione anche in quello protestante e gallicano). Chi scriveva sull'infallibilità si serviva per esteso del materiale esposto nelle *Controversie*.

Bibliografia

1. Fonti

Opera omnia, 8 voll., Napoli 1856-1862.
Le Bachelet, Xavier-Marie, *Auctarium Bellarminianum, supplement aux oeuvres du. Cardinal Bellarmin*, Paris 1913.
Van Laak, Hermann, *Quaedam ex archivis detracta circa nonnulla scripta S. Bellarmini*, in «Gregorianum» 12 (1931), pp. 86-103; 284-302.
Tromp, Sebastian, *Tractatus S. Bellarmini iuvenis de praedestinatione*, in «Gregorianum» 14 (1933), pp. 248-268.
Ders., *Opera oratoria postuma*, 11 voll., Roma 1942-1969.
Galeota, Gustavo, *Bellarmino contra Baio a Lovanio*, Roma 1966.

2. Lettere

Le Bachelet, Xavier-Marie, *Bellarmin avant son cardinalat 1542-1598*, Paris 1911 (con un'autobiografia di Bellarmino del 1613).

3. Letteratura

Andrisani, Gaetano, *Bellarmino e Capecelatro: cardinali di Capua*, Caserta 1995.
Arnold, Franz Xaver, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, München 1934.

Le Bachelet, Xavier Marie, *Bellarmin*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. II, pp. 560-599.

Brodrick, James, *Robert Bellarmine. Saint and Scholar*, London 1961.

Hayen, André, *S. Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps*, in «Nouvelle Revue théologique» 5 (1931), pp. 385-396.

De Montcheuil, Yves, *La place de S. Bellarmin dans la Théologie*, in *Mélanges Théologiques*, Paris 1951, pp. 129-137.

De la Serviere, Joseph, *La Théologie de Bellarmin*, Paris 1909.

Bellarmino e la Controriforma, atti del simposio internazionale di studi (Sora, 15-18 ottobre 1986), a cura di R. de Maio, A. Borromeo, L. Giulia [et al.], Sora 1990.

Roberto Bellarmino: arcivescovo di Capua, teologo e pastore della Riforma Cattolica, atti del convegno internazionale di studi (Capua 28 settembre-1 ottobre 1988), a cura di G. Galeota, Capua 1990.

RICHARD HOOKER
(1554-1600)
di
Günther Gaßmann

Richard Hooker è considerato uno dei teologi anglicani più importanti. Fu lui a dare la motivazione filosofico-teologica fondamentale per la via particolare scelta dalla Chiesa inglese, per la via media anglicana a metà strada tra la forma romana della fede cristiana e quella puritana riformata. Struttura, metodo e indirizzo del pensiero teologico anglicano hanno avuto con Hooker un'impronta duratura.

I. *Vita*[1]

Richard Hooker nacque il 1554 vicino a Exeter nel sudovest dell'Inghilterra da famiglia modesta. Frequentò la Grammar School di Exeter. Il suo talento particolare fece sì che il vescovo di Salisbury John Jewel, al quale era stato raccomandato, si interessasse di lui. Jewel aveva pubblicato nel 1562 dopo il ritorno dall'esilio di Francoforte e Strasburgo durante il regno di Elisabetta I la sua *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, importante opera in cui spiegava la separazione della Chiesa d'Inghilterra da Roma. Pochi decenni dopo lo studente Richard Hooker, da lui incoraggiato e sostenuto, portò avanti e completò questa apologia di una Chiesa inglese indipendente con un'adeguata definizione e giustificazione dei punti che la distinguevano dall'alternativa protestante riformata.

[1] J. Walton, *Life of Hooker*, in *The Works of Richard Hooker*, a cura di J. Keble, 7ª ed. rivista da R.W. Church e F. Paget, Oxford 1888, vol. I; F.J. Schirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949, cap. II; C.J. Sisson, *The Judicious Marriage of Mr. Hooker*, Cambridge 1940.

Già a tredici anni Hooker ottenne con l'aiuto di Jewel un posto di studio al collegio del Corpus Christi di Oxford, dove rimase per sedici anni, prima come studente e poi dal 1577 come magister e fellow. Studiò intensamente il greco e l'ebraico e l'intera tradizione spirituale dell'antichità classica. Gli studi di Oxford lo familiarizzarono con i metodi della ricerca scientifica e affinarono la sua sensibilità per la ricerca della verità e la sua capacità di pronunciare un giudizio equilibrato e non affrettato. Hooker tenne corsi di ebraico e di logica. Gli studenti e i colleghi lo stimavano tra l'altro per il suo modo di fare modesto e saggio. Per quattro anni interi non mancò che due sole volte alle funzioni religiose quotidiane. L'arcivescovo di York Sandys si interessò al giovane e gli diede il suo sostegno dopo la morte di Jewel. Prima del 1581 fu ordinato sacerdote.

Nel 1585 Hooker fu nominato dall'arcivescovo Whitgift *Master of the Temple*, parroco principale della chiesa associata ai tribunali. In questa chiesa lavorava già un lettore, un predicatore, Walter Travers, uno dei più famosi puritani, che nel suo libro *De disciplina ecclesiastica* si era pronunciato in favore della teologia e dell'ordinamento ecclesiastico calvinisti nella Chiesa d'Inghilterra. Ma dal momento che non aveva ricevuto l'ordinazione da un vescovo, cosa che rifiutava, non gli era stata concessa la carica di master. Questo puritano di posizioni estreme rimase presso la chiesa del tempio, che divenne così un luogo di dibattito teologico tra lui e il nuovo master Hooker, dibattito che si svolgeva quasi giornalmente davanti a un pubblico interessato. La mattina Hooker predicava e sosteneva la posizione della Chiesa d'Inghilterra contro quella cattolico-romana e quella del modello ginevrino. Il pomeriggio Travers si adoperava per l'accettazione del sistema puritano riformato. Travers era più abile come predicatore e aveva maggior successo. Nonostante le violente dispute teologiche, Hooker e Travers si stimavano e apprezzavano l'uno il talento particolare dell'altro. Di fronte alle posizioni di Travers, nette e formulate con conseguente unilateriltà, si presentava la visione di Hooker improntata a apertura e imparzialità, la sua profonda comprensione dell'importanza del diritto e la sua fiducia nella forza della ragione umana.

L'arcivescovo Whitgift pose fine alla difficile, gravosa situazione della chiesa del tempio con la destituzione di Travers, che andò come preposto al Trinity college di Dublino. Anche Hooker, che era tutt'altro che felice che Travers, da lui stimato, fosse stato messo al bando a causa delle dispute con lui, pregò l'arcivescovo di dimetterlo dal suo incarico. A questa richiesta era legato il desiderio di studiare con maggior calma e concentrazione i problemi sorti nel corso della controver-

sia teologica personale con Travers, che erano però solo un riflesso parziale di una controversia che scuoteva e minacciava la Chiesa intera. Nel 1591 ottenne il posto di parroco di campagna a Boscombe nel Wiltshire, posto che fece occupare da un sostituto. Unitosi il 1588 in matrimonio con la figlia di un ricco commerciante di lana, visse probabilmente a Londra presso i suoceri dal 1591 al 1595.

Qui si dedicò alla stesura del grande trattato *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Nel 1593 furono pubblicati i primi quattro libri, il quinto nel 1597 e gli ultimi tre molti anni dopo la sua morte.

Nel 1595 accettò il posto di parroco a Bishopsbourne nelle vicinanze di Canterbury. Durante questi ultimi anni si occupò dei fedeli della sua comunità con grande dedizione. Una profonda amicizia lo legò al teologo riformato olandese Adrian Saravia, prebendario presso la cattedrale di Canterbury proprio in questo periodo in cui la Chiesa d'Inghilterra era molto aperta nei confronti dei riformati. Il 2 novembre 1600 morì il parroco di campagna Richard Hooker consumato e affaticato dal suo lavoro non avendo ancora raggiunto i cinquanta anni; fu sepolto nella sua chiesa. «La morte ha tolto a noi e alla Chiesa di Dio un caro amico, un saggio consigliere e un forte intercessore»[2].

Queste parole danno già una prima idea della personalità di Hooker. Nelle testimonianze dei suoi contemporanei ci viene presentato come uomo serio, modesto, benevolo e profondamente pio, la cui intelligenza e il cui immenso sapere suscitavano dovunque il massimo rispetto. Viene lodato il suo modo di discutere equilibrato, riflessivo. Queste caratteristiche sono visibili anche nei suoi scritti, benché qui siano manifestati i lati più «duri» della sua posizione e del suo pensiero teologico ecclesiastico, tra cui la fermezza con cui difende la via scelta dalla chiesa d'Inghilterra, che egli giudica quella giusta. Prende sul serio i teologi suoi rivali, ma reagisce poi con ironia, con irritazione, addirittura con rabbia ai loro argomenti quando gli appaiono poco ponderati, banali o fondati sull'ignoranza. Le caratteristiche del santo e dell'intellettuale si uniscono nella sua persona.

Non conosciamo tutti i particolari della sua vita. Nel 1662 fu pubblicata una prima biografia scritta dal vescovo Gauden di Worcester, ma così piena di imprecisioni e errori che l'arcivescovo Sheldon incaricò Izaak Walton, dotato di talento letterario, di scriverne una nuova. Questa fu pubblicata nel 1665[3] e rimase quella fondamentale fino al

[2] W. Covel, *Just and Temperate Defence of the Five Books of Ecclesiastical Polity*, London 1603, p. 13.

[3] Essa venne ristampata nella riedizione delle opere di Hooker a cura di John Keble, cfr. nota 1.

1940, quando C.J. Sisson[4], usando nuove fonti, poté correggere vari errori della presentazione di Walton.

Si è già detto che solo i primi cinque libri del *The Laws of Ecclesiastical Polity* furono pubblicati prima della morte dell'autore. Il ritardo per cui i volumi VI e VIII furono stampati nel 1648 e il VII solo nel 1662 dipende dalle complicate vie seguite dai manoscritti dopo la morte di Hooker. Paragonando l'orientamento teologico di questi ultimi tre volumi postumi con quello dei primi cinque si è pensato che gli editori degli ultimi abbiano voluto lasciare la loro impronta nei testi. Questa ipotesi sembra convalidata almeno per il volume VII, sul tema allora controverso della carica vescovile, perché in questo libro la nomina attraverso consacrazione divina e l'importanza del vescovo per la Chiesa sono esposte più nello spirito dei teologi del secolo XVII che sulla linea delle affermazioni contenute nel volume V[5].

Oltre a *The Laws of Ecclesiastical Polity* furono dati alle stampe solo sermoni e brevi testi d'occasione. Uno dei personaggi più importanti del movimento della Chiesa alta di Oxford, Keble, curò una nuova edizione delle opere di Hooker in tre volumi nel 1836. Seguirono nuove ristampe di questa edizione, corretta più tardi da R.W. Church e F. Paget e pubblicata nel secolo XIX[6]. Attualmente si ha soltanto una scelta di brani dell'*Ecclesiastical Polity* in un'edizione americana.

II. *Contesto storico*[7]

L'iimportanza di Hooker, o per meglio dire l'importanza della sua grande opera dietro la quale diminuisce quella della persona, risulta soprattutto dal suo rapporto univoco e consapevole con gli sviluppi della Chiesa e dello Stato inglesi nella seconda metà del secolo XVI. Enrico VIII, il parlamento, i vescovi e soprattutto l'arcivescovo Thomas Cranmer, propenso alla riforma, avevano allontanato la Chiesa inglese da Roma. Con Edoardo VI, il successore di Enrico, si compì anche il passaggio della Chiesa inglese alla Riforma. Furono però conservate e trasformate nello spirito della Riforma molte forme e strutture tradizionali della vita

4 Cfr. nota 1.

5 N. Sykes, *Old Priest and New Presbyter. The Anglican Attitude to Episcopacy, Presbyterianism and Papacy since the Reformation*, Cambridge 1956, pp. 20-23.

6 Cfr. nota 1.

7 Sulla Riforma in Inghilterra fino ad Elisabetta I, cfr. fra gli altri H.A. Davies, *Worship and Theology in England from Cranmer to Hooker*, 1534-1603, Princeton 1970; A.G. Dickens, *The English Reformation*, London 1974[7]; M. Keller-Hüschemenger, *Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus*, Gütersloh 1972.

della Chiesa, in particolare il sistema delle cariche vescovili. Dopo l'intermezzo doloroso del ritorno al cattolicesimo durante il regno di Maria (1553-1558), con Elisabetta I lo Stato e la Chiesa tornarono nel campo riformato. L'arcivescovo Cranmer, autore del *Book of Common Prayer* fondamentale per la vita religiosa e l'orientamento teologico dell'anglicanesimo, e quindi più di una semplice raccolta di ordinamenti liturgici, il vescovo Jewel, autore dell'apologia teologicamente più convincente della Chiesa d'Inghilterra contro Roma, e infine Richard Hooker furono i grandi personaggi che diedero un'impronta alla Chiesa inglese del secolo XVI ancora alla ricerca di una sua identità. Il contributo di Hooker consistette specialmente nella legittimazione teologica della posizione indipendente della Chiesa inglese anche di fronte alle forze riformate puritane che cercavano di imporre in Inghilterra i loro ideali.

Elisabetta I si pronunciò in favore di una continuazione e un consolidamento della via indipendente presa dalla Chiesa d'Inghilterra di fronte a Roma e alle tendenze riformate più estreme. Continuò a sostenere la supremazia della monarchia affermata da Enrico VIII sulla Chiesa. Stato e Chiesa costituivano un'unità. La struttura tradizionale degli incarichi ecclesiastici, le forme liturgiche ancora riccamente elaborate furono vincolate nella forma dei trentanove articoli di fede con una base dottrinale di indirizzo prevalentemente riformato. Contemporaneamente non solo si diffusero sempre più singole confessioni di fede riformate come quella della predestinazione di Calvino, ma molti teologi, tornati dall'esilio passato in comunità riformate tedesche, olandesi, francesi e svizzere, richiesero con insistenza crescente una seconda riforma della Chiesa inglese secondo il modello ginevrino. Si metteva quindi in pericolo il nuovo ordinamento della Chiesa inglese raggiunto con il cosiddetto *Elizabethean Settlement*. Queste richieste avevano come fine una riforma della liturgia, la sostituzione dei vescovati con una sinodale-presbiteriale e l'abolizione della Chiesa di stato. Erano fondate sulla convinzione che la Sacra Scrittura non è solo base e norma di fede, ma contiene e prescrive necessariamente una particolare forma di ordinamento ecclesiastico e di costituzione religiosa (*polity*). Queste norme bibliche continuano ad esistere immutate e tutte le altre forme che non sono prescritte esplicitamente nella Bibbia devono quindi essere considerate illegittime. Il forte e frammentario movimento che era dietro queste richieste nella Chiesa d'Inghilterra viene chiamato «puritanesimo»[8]. Dopo il fallimento dei suoi intenti formò più tardi comu-

[8] Sul puritanesimo cfr. fra gli altri W. Haller, *The Rise of Puritanism*, 1938, rist. New York 1957; M.M. Knappen, *Tudor Puritanism*, Chicago 1939; A.G. Dickens, *op. cit.*, pp. 425-437; H.A. Davies, *op. cit.*, pp. 40-75.

nità separatiste che, specialmente in America, furono di grande importanza anche al di fuori del campo religioso.

La teoria di base di Hooker e il suo contributo alla teologia consistettero nel riconoscere il fatto che, di fronte alla provocazione puritana, un confronto su singole questioni teologiche o bibliche non poteva portare a chiarificazioni e decisioni generali. Aveva compreso che si lottava per la questione dell'autorità della Chiesa e che tutto dipendeva dall'esito della contesa. La Sacra Scrittura, che oltre a ciò è aperta a varie interpretazioni, può essere veramente la sola autorità per la fede e l'ordinamento della Chiesa come vogliono i puritani? O in che cosa consiste altrimenti la sua specifica autorità accanto ad altre fonti della conoscenza della realtà e ad altri criteri di strutturazione ecclesiastica?

III. *Opere*[9]

L'opera fondamentale di Hooker è l'impostazione e lo sviluppo di una risposta a queste questioni. Il titolo, difficile da tradurre *The laws of Ecclesiastical Polity*[10] rimanda alle «leggi», cioè ai criteri, fondamenti, norme (tutto ciò è contenuto nel plurale *laws*) della fede, della vita e delle strutture della chiesa (cosi è da intendere il concetto spesso frainteso di *Ecclesiastical polity*). Il titolo contiene quindi i concetti chiave del dibattito con il puritanesimo.

La risposta di Hooker al problema delle *laws* è svolta con uno schema sistematico filosofico-teologico. Con questo concetto riassume sia la struttura dell'essere e dell'ordinamento di tutto l'universo e del suo fine, sia le rivelazioni di Dio, la facoltà cognitiva dell'uomo, il suo arbitrio morale e la possibilità di costruire una realtà sociale. Quindi *law*, legge, diritto, per Hooker è il principio di struttura di tutto l'essere e divenire. Indica la struttura dell'ordine di tutto l'universo, che dà a tutto ciò che esiste funzione, forza, forma, misura e fine. Ha origine in Dio e si sottomette a Dio. Perciò, la prima forma di questo «diritto eterno» «il diritto che Dio ha fissato eternamente con se stesso per seguirlo nella propria opera» (I. XVI. 1). La seconda forma Dio l'ha fatta per le sue creature: il «diritto naturale» per l'ordine del mondo natu-

[9] Sul significato teologico, storico-ecclesiastico, storico-spirituale e politico dell'opera di Hooker cfr. in particolare il libro citato nella nota 1 di F.J. Shirley e J.S. Marshall, *Hooker and the Anglican Tradition*, London 1963. Per l'ordinamento storico-teologico cfr. G. Gaßmann, *Lehre und Bekenntnis im Anglikanismus*, in C. Andresen (a cura di), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. II, Göttingen 1980.

[10] La *Ecclesiastical Polity* costituisce la parte maggiore delle opere di Hooker (cfr. nota 1). I dati bibliografici di seguito riportati tra parentesi si riferiescono a libro, capitolo e paragrafo della *Ecclesiastical Polity*.

rale, quello celeste per gli angeli, il diritto della ragione per la conoscenza umana e le decisioni morali, il diritto divino per le rivelazioni speciali di Dio (nella Bibbia) e infine il diritto umano che gli uomini deducono da quello della ragione o da quello divino e formulano su vari piani per l'ordinamento della convivenza umana. (I. III. 1 e I. XVI. 1). Il diritto umano positivo e in parte anche quello divino dato dalla Sacra Scrittura sono modificabili. Per quest'ultimo vale quindi il principio che le leggi/regole riguardanti gli ordinamenti religiosi possono essere modificati «con l'autorità della Chiesa», ma non sono articoli di dottrina (V. VIII. 2; I. XIV. 5).

Hooker riprese da Tommaso d'Aquino, naturalmente con modifiche importanti, questa gerarchia onnicomprensiva di ordinamenti partecipanti l'uno all'altro e delle possibilità della conoscenza insite in essa. Anche Hooker come Tommaso attribuisce alla conoscenza umana, alla ragione un'importanza particolare. Essa è orientamento e norma dell'agire umano responsabile (I. VIII. 8; II. VIII. 6), conduce alla conoscenza del «diritto naturale» e alla definizione del «diritto umano», permette una conoscenza del «diritto divino», perché si aggiunge alla Bibbia e ne rivela per noi frutti e doni, non come riempimento di una lacuna, ma come strumento necessario della conoscenza (III. VII. 10) e della «scienza delle cose divine» (teologia) (III. VIII. 12). Dietro questo apprezzamento della ragione e il tentativo di colmare l'abisso tra rivelazione e ragione c'è un tipo particolare di antropologia. In essa il giudizio sulla dignità e capacità conoscitiva umane è riposto in forma molto più positiva che nel pensiero puritano o riformato in genere.

La Sacra Scrittura ha per Hooker, come per tutti i teologi orientati verso la riforma, carattere normativo. Ma nell'ambito della sua visione generale della realtà e secondo la sua definizione di *law*, precisa e delimita l'importanza della Bibbia, afferma che la perfezione assoluta della Bibbia deve essere vista in riferimento al fine al quale è rivolta (II. VIII. 5). Ne consegue che la Bibbia deve contenere e contiene veramente tutto ciò che è necessario alla salvezza (I. XIV. 1). In ciò completa l'insufficienza della luce della natura (ragione) che non è maestra bastante per ciò che dobbiamo fare per raggiungere la vita eterna (II. VIII. 3). In questo senso si può parlare sia della perfezione e sufficienza della Bibbia come anche del fatto che l'autorità del diritto divino che si esprime in essa vale in maniera diretta e vincolante solo per una parte della realtà, anche di quella ecclesiastica (cioè per la salvezza e la vita eterna).

La concezione di Hooker della realtà, nella quale la legge (*law*) crea quasi un ponte tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio, sorpassa di molto il biblicismo della parte rivale puritana e la sua distinzione ben più limitata tra «diritto divino» e «diritto umano». Un aspetto essenziale di

questa distinzione sta nel fatto che Hooker pone la ragione come strumento di conoscenza umana, e quindi anche cristiana, come secondo criterio di base accanto alla Bibbia. Partendo da questa premessa può portare la discussione con la posizione puritana dal dibattito su diverse interpretazioni di singoli passi biblici a un altro piano o a un campo più vasto. Partendo da questa concezione più ampia risponde alle tesi, alla critica e alle intenzioni dei puritani: 1. Non tutto ciò che viene fatto e ordinato legittimamente nella Chiesa deve essere motivato esplicitamente nella parola di Dio, nel diritto divino. In altre parole: nella Chiesa non è necessario fare solo ciò che è un comandamento divino della Bibbia (II. VIII. 7). 2. Nella Bibbia non è prescritta nessuna forma completamente elaborata e immutabile di ordinamento ecclesiastico come dicono i puritani, perché gli ordinamenti esteriori, a differenza degli articoli di fede, sono passibili di trasformazione e per costituirli «possono essere necessarie molte cose non insegnate dalla Bibbia» (III. XI. 16). Partendo quindi dalla sua connessione di Bibbia e ragione, Hooker confuta una comprensione rigida, normativa dell'autorità biblica. Apre così alla Chiesa uno spazio in cui essa possiede il diritto e l'autorità di ordinare le proprie strutture e forme di vita. Questa è la sua risposta alla problematica dell'autorità, così importante ai suoi tempi anche per tutte le altre questioni religiose.

Accanto alla concezione generale teologico-filosofica della sua opera e alle conseguenze derivate da essa per una giustificazione della *via media* anglicana contro le richieste puritane, la *Ecclesiastical Polity* offre anche un'esposizione completa della dottrina cristiana in forma argomentativa. Essa rimanda alla tradizione della vecchia Chiesa, integra il pensiero scolastico e quello umanistico, tiene conto di nuove impostazioni della Riforma, media in modo pacifico tra posizioni estreme, introducendo la ricchezza della tradizione spirituale della filosofia greca. Ma non lascia la dottrina cristiana al livello di teoria dogmatica: la mette invece in rapporto con la religiosità, con la scelta morale, le forme di convivenza umana, la vita liturgica e l'ordinamento ecclesiastico. Con questa forza espositiva, che mira a integrazione ed estensione, unita necessariamente a una certa mancanza di sistematica e di precisione, nel cui insieme costituisce un elemento importante quello che, con termini moderni, possiamo chiamare il riferimento alla prassi delle riflessioni teologiche, Hooker divenne esemplare e determinante per l'orientamento generale della riflessione teologica anglicana.

Passiamo ad alcuni punti che ritornano frequenti nel pensiero anglicano. A prescindere dall'impostazione speculativa e dalle «premesse», cioè dalla sua teoria della struttura dell'universo della rivelazione divina e della capacità conoscitiva umana, la descrizione di Hooker

della dottrina cristiana è rigidamente soteriologica. In questa impostazione sta interamente nella tradizione della Riforma, anche se la modifica a sua volontà di volta in volta. L'importanza centrale viene data quindi alla cristologia e in primo piano viene messa l'incarnazione come posizione che sarà poi caratteristica della tradizione anglicana. L'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, nella quale si uniscono il soprannaturale e il naturale è l'avvenimento soprannaturale e il mezzo per salvare l'uomo dal peccato e dalla corruzione, per riportarlo alla comunione con Dio e così ripristinare la sua vera natura, la sua somiglianza a Dio. I sacramenti sono strumenti dell'incarnazione, che servono a questa restaurazione del naturale attraverso il soprannaturale. Ciò vale anche per l'ufficio della Chiesa e per la Chiesa stessa, che è anche essa organizzata secondo questo fine soteriologico dell'incarnazione. È chiaro che Hooker, non solo nell'accentuazione dell'incarnazione, ma anche nella descrizione delle sue conseguenze per l'uomo – ripristino della sua vera natura – si distingueva dai puritani e dai riformatori del continente, i quali mettevano l'accento sul fatto che la morte e la resurrezione di Cristo facevano nascere un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo, il quale rimaneva però chiuso nei suoi limiti di peccatore.

Entro questo quadro soteriologico Hooker sostiene la dottrina riformata della giustificazione e sottolinea il fatto che l'uomo viene reso giusto dal sangue di Cristo e che la fede riceve questo dono, effetti questi della grazia dello Spirito Santo, e che è necessario che segua una vita di santità (v. App. I. 16).

Hooker dà molto spazio ai sacramenti, cosa anche questa significativa per la tradizione che lui contribuisce a fondare. I sacramenti sono gli strumenti efficaci di Dio, attraverso i quali egli dona quella grazia che è necessaria per la redenzione dell'uomo e per la vita eterna (V. LVII. 5). Nell'eucarestia avviene la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo (V. LVII. 6) attraverso la quale si effettua «una reale trasformazione delle nostre anime e dei corpi dal peccato alla giustizia, dalla morte e dalla corruzione all'immortalità e alla vita» (V. LVII. 7). Nella questione della presenza di Cristo nella cena, argomento controverso nel periodo della Riforma, Hooker sostiene la concezione «ricezionistica» sviluppata da molti anglicani (ad esempio l'arcivescovo Cramner) prima e dopo di lui: «La presenza reale del corpo e del sangue benedetti non è da cercare nel sacramento ma in chi lo riceve degnamente» (V. LXVII. 6).

I rappresentanti dei poteri ufficiali della Chiesa costituiscono per Hooker uno stato speciale (*ordo*) (V. LXXVII. 2). L'ordinazione episcopale e la guida della Chiesa attraverso i vescovi sono per lui la forma di ordinamento ecclesiastico che è più conforme al pensiero biblico. Il fatto che molte Chiese riformate non abbiano rispettato questa forma

è per lui una mancanza e una imperfezione deplorevoli. Ma non per questo dà un giudizio negativo su quelle Chiese e i loro uffici perché sa che circostanze esteriori le hanno costrette a rinunciare alla costituzione vescovile (III. XI. 16). Hooker non espone nei primi cinque libri dell'*Ecclesiastical Polity* una dottrina dell'«episcopato monarchico» che costituisce l'*esse* della Chiesa o che deriva dalla successione apostolica dei vescovi. La parte del libro VII che riguarda questo argomento viene considerata come non autentica, perché rispecchia molto più le idee della chiesa del periodo intorno al 1662 che quelle comuni al tempo elisabettiano.

Nella sua concezione della Chiesa, Hooker sottolinea il carattere comunitario, la cui unità è costituita dai caratteri di una *societas* naturale terrena e di una *communio* soprannaturale definita dalla predica, dai sacramenti e dall'insegnamento (III. I. 14). Con una tale concezione può distinguere, come altri teologi riformati, tra la Chiesa mistica (invisibile) dei veri credenti e eletti (III. I. 2) e quella visibile, cui appartengono tutti i battezzati e gli uomini che sono legati in una qualche forma alla chiesa visibile; non si tratta di due realtà diverse ma di due condizioni di essere della stessa comunità. La Chiesa visibile può errare e allontanarsi da Dio, perciò ha bisogno di una riforma anche in Inghilterra. Ma non può essere che una sola e la sua unità consiste in un Signore, una fede e un battesimo (III. I. 3 e 13). Questa Chiesa cattolica è costituita dalle chiese nazionali autonome, indipendenti nella costituzione dei loro ordinamenti (III. I. 14).

Nel definire il rapporto tra Stato e Chiesa si vede di nuovo come Hooker fosse l'apologeta più importante di quella *Ecclesia Anglicana* che prendeva forma sempre più chiaramente durante il governo di Elisabetta I. Hooker doveva non solo combattere la richiesta puritana di una separazione di Stato e Chiesa, ma anche contrapporre all'idea romana di una Chiesa mondiale, snazionalizzata sottoposta al papa, con la giustificazione di una chiesa nazionale autonoma, sottoposta alla supremazia del re. Per fare questo, appoggiandosi a modelli dell'Antico Testamento, del medioevo e dell'ortodossia orientale, parte dall'esistenza di una società cristiana, di una cultura cristiana, di una volontà cristiana che unisce tutta la nazione. Il bene comune dello stato cristiano e quello della chiesa cristiana sono quindi identici (VIII. I. 2). La Chiesa e lo Stato sono due lati, due funzioni di una stessa società cristiana. In una *Res publica Christiana* siffatta il capo dello stato è anche capo della Chiesa. In lui si trova l'unità e quindi la supremazia del monarca sulla Chiesa è legittima (in particolare VIII. II)

La teoria dello Stato di Hooker, che continuerà ad avere importanza per il pensiero politico inglese, è inserita nella sua difesa dello status

quo elisabettano che era stato preparato da Enrico VIII e Edoardo VI. Anche se non proprio sviluppati in forma chiara e sistematica troviamo in Hooker (specialmente in I. X) pensieri che si orientano nella direzione di un contratto sociale, di un contratto di signoria sulla base di una ragione naturale, di un diritto fondamentale per i diritti dei sudditi, del consenso necessario dei sudditi («The assent of them who are governed seemeth necessary», I. X. 4) per ogni legislazione. D'altra parte la sua dottrina dell'unità dello stato della sua comune coscienza e volontà come si esprime nei suoi organi rappresentativi (per esempio il parlamento) indica la direzione dello Stato sovrano onnicompetente del futuro. Hooker contribuì a porre le basi per sviluppi più liberali nella politica e per la supremazia assoluta dello stato.

IV. *Significato e influsso successivo*

L'importanza di Hooker per l'anglicanesimo è diversa da quella di Tommaso d'Aquino, Calvino o Lutero per la Chiesa cattolica romana, quella riformata e quella luterana. La sua opera è molto più legata al suo tempo di quella degli altri tre teologi. Fu stimolata da una situazione di crisi della storia della Chiesa e della costituzione inglese e rispecchia una particolare circostanza storica della seconda metà del secolo XVI. L'*Ecclesiastical Polity* di Hooker non è diventata un compendio di dottrina teologica al quale possano ricorrere generazioni posteriori nelle loro riflessioni. È significativo e deplorevole il fatto che un teologo o un laico di oggi che si interessino a Hooker non possano trovare in commercio una nuova edizione delle opere di questo importante personaggio. Nella letteratura teologica Hooker viene nominato spesso, ma raramente citato. Ciò mostra che non è principalmente il contenuto delle sue opere che è rimasto noto, ma l'uomo Hooker e la sua opera nella forma di una certa tradizione di pensiero e di argomentazione che si possono dire tipicamente anglicani, cosa non definibile più esattamente. È infine la posizione media caratteristica dell'anglicanesimo nell'intero spettro del cristianesimo, che non permette un'attribuzione chiara all'ala cattolica o a quella riformata, ma piuttosto a una mediazione tra le due, che va riferita essenzialmente a Hooker. L'importanza notevole e l'influenza sensibile di Hooker si manifestano quindi non nella frequenza delle citazioni, ma nella realtà storica della chiesa e del pensiero anglicano.

Nel suo grande disegno filosofico-teologico delle *Laws of Ecclesiastical Polity* Hooker, in un contesto di motivazioni universali che partono da Dio, ha condotto l'argomentazione in un certo senso dal cielo al-

la terra e ottenuto effetti storici fondamentali. Ha messo in rilievo, concretizzato, dimostrato legittimo ciò che ha dato fiducia e intima certezza alla Chiesa d'Inghilterra ancora profondamente penetrata e minacciata dal cattolicesimo romano come dal puritanesimo, minacciata e lacerata da discordie, per seguire una via propria di una riforma inglese su una traccia ancora vagamente delineata. Una conseguenza di questo nesso di motivazioni fu la giustificazione ideale della supremazia del re, esistente già dai tempi di Enrico VIII. Hooker la legittimò come simbolo che sostiene l'unità e l'identità di Chiesa e Nazione, le due personificazioni di questo Commonwealth cristiano. Questa legittimazione esplicita era divenuta necessaria durante il regno di Elisabetta I dopo che il pensiero romano aveva trovato un aiuto nel pensiero e nei tentativi politici puritani per il fatto che ambedue, anche se per motivi diversi, puntavano all'abolizione della supremazia e allo scioglimento della unità di Chiesa e Stato.

La teoria di Hooker comprendeva il ripristino e il consolidamento di un'organizzazione ecclesiastica unitaria per tutta la nazione: una nazione e quindi anche una chiesa. La storia non seguì questa teoria. Si formarono sempre più comunità religiose autonome fuori dei confini della Chiesa d'Inghilterra. In esse anche una parte del movimento puritano trovò patria religiosa e istituzionale. Il fatto però che al crescente pluralismo religioso inglese fin oggi si oppone la pretesa e la consapevolezza della Chiesa d'Inghilterra di essere la Chiesa inglese per eccellenza e di avere la prerogativa di una particolare responsabilità come coscienza cristiana istituzionalizzata della nazione, è ancora un effetto a distanza della concezione di Hooker. Effetto a distanza in doppio senso: la filosofia di Hooker ha trovato una personificazione storica sempre contestata, del rapporto Chiesa/Stato in Inghilterra, ma non passeggera e solo lentamente indebolita sia nella coscienza generale che negli ordinamenti. T.S. Eliot, che scrive nel 1938 un importante trattato sull'idea di una società cristiana (*The Idea of a Christian Society*) si trova nella tradizione di Hooker come Elisabetta II quando, come capo della chiesa d'Inghilterra, nomina oggi un vescovo.

Gli effetti del pensiero di Hooker esistono anche nello sviluppo della teoria dello Stato, anche se non sono così chiaramente riconoscibili e certo non così particolari. Partendo dal concetto del diritto naturale, Hooker, prendendo e continuando il pensiero di altri, arrivò alla teoria del «contratto» i cui elementi di base sono il «consenso» e il «diritto dei cittadini». I governanti e i sudditi hanno quindi diritti e doveri in ugual modo. Queste riflessioni di Hooker influenzarono tra l'altro il pensiero della teoria di Stato di Thomas Hobbes e John Locke come anche quello degli Stati Uniti d'America, che lottarono più tardi per la

loro forma costituzionale. Un'altra linea d'influenza conduce in Francia attraverso Rousseau. «C'è una certa ironia nel fatto che Hooker, rivolto ancora al medioevo, conservatore, difensore del dispotismo dei Tudor apportò concezioni dinamiche che appartennero alla base di quel pensiero che viene definito liberalismo»[11]. Inoltre Hooker è da mettere nel gruppo di quelli che contribuirono con il pensiero alla formazione del moderno stato nazionale sovrano. Egli può attribuire in questo contesto all'intera comunità politica, allo Stato nazionale una sua personalità e sovranità delegando però l'esercitazione del potere sovrano a chi governa. Anche qui degli impulsi provenienti da lui si sono uniti a impulsi e idee di altri e hanno contribuito alla formazione della storia.

Ma all'opera di Hooker, che rimanda oltre il suo tempo, non si devono solo l'impronta data alla storia con la definizione del rapporto di Stato e Chiesa, e il fondamento teorico di nuovi sviluppi del diritto dello Stato[12]. Anche il pensiero teologico e ecclesiastico anglicano ricevette una profonda impronta dal suo pensiero. Ciò non vale, si è già detto, per affermazioni di contenuto, che sono sempre ritrattabili, su certe teorie della dottrina cristiana come il battesimo o la cena, ma piuttosto per la struttura e l'etica del pensiero e dell'identità anglicana.

Nell'ambito di questo pensiero la ragione occupa un posto fisso e di grande importanza. Naturalmente ogni pensiero teologico e religioso deve servirsi della ragione, ma, attraverso Hooker, nel mondo teologico anglicano alla ragione spetta una funzione superiore a questo carattere strumentale: la ragione è organo creativo della conoscenza teologica e serve all'esame critico e all'acquisizione del materiale di fede presente nelle Scritture e nella tradizione. Essa agisce inoltre come «ragione pratica» tenendo viva sempre e dovunque la questione, e aiutando a risolverla, sul modo in cui agisce la dottrina cristiana e su che forma concreta essa prenda nel campo della vita cristiana e di un agire eticamente responsabile. Le scuole e le correnti teologiche dell'anglicanesimo dei secoli XVII e XVIII sono caratterizzate essenzialmente dal fatto che danno molta importanza alla ragione teorica e pratica per la loro visione della fede cristiana. I *Cambridge Platonists* e i *Latitudinarians*, fino ai rappresentanti di una teologia naturale che accoglie i risultati delle scienze naturali in via di sviluppo e cerca di accordarli con la fede cristiana, sono eredi di Hooker, al quale si rifanno molto spesso. Naturalmente la definizione di ragione subisce mutamenti: per esempio, i *Cambridge Platonists*, più di molti teologi del secolo XVIII, sottolineano il fatto che si tratta di una ragione illuminata dallo Spirito Santo. Per molti *Latitudi-*

11 Shirley, *op. cit.*, pp. 225ss.
12 A queste due problematiche è dedicata in particolar modo l'esposizione in Shirley.

narians, «generosi» anglicani attenti alla conciliazione e alla vita religiosa pratica, la «ragione pratica» diventa spesso una semplice ragionevolezza pragmatica. Infine si trova in questa linea di influenza in un certo senso anche il deismo del secolo XVIII, nel quale la ragione trionfa sulla rivelazione, e che trasforma l'impostazione di Hooker in una pura religione della ragione. Si deve vedere l'eredità di Hooker nel fatto che oggi, nell'anglicanesimo, la filosofia della religione e la discussione delle correnti filosofiche attuali hanno uno spazio più ampio e più importante che in molte altre Chiese e confessioni cristiane, come anche nel collegamento della teoria teologica con la pratica religiosa e ecclesiastica, tipico dell'anglicanesimo contemporaneo.

Ma Hooker ha messo in primo piano il ruolo della ragione non in maniera parziale o unilaterale; glielo proibiva il suo atteggiamento teologico di base e lo sforzo di raggiungere una visione d'insieme, un concatenamento e un'integrazione. Introdusse la ragione in un metodo teologico ampio, nel quale lega l'una all'altra in uno schema filosofico-teologico la Scrittura, la tradizione della Chiesa e la ragione. Da ciò deduce un metodo atto a formulare giudizi teologici e decisioni ecclesiastiche, che consiste nell'interazione di questi elementi; in questo processo, alla rivelazione testimoniata nella Sacra Scrittura va indubbiamente importanza fondamentale per ciò che è necessario alla salvezza degli uomini. Ma già l'interpretazione di questa rivelazione, nelle conseguenze che se ne deducono per la dottrina cristiana e a maggior ragione nelle questioni riguardanti l'ordinamento ecclesiastico e la costruzione di una vita e di un mondo cristiani, per le quali non ci sono chiare istruzioni divine di valore eterno nella parola di Dio, acquistano importanza conoscitiva la facoltà della ragione e la visione guadagnata con il suo aiuto dalla tradizione ecclesiastica. L'armonia delle Sacre Scritture, della tradizione e della ragione tra di loro non fu sempre mantenuta. Nel secolo XVIII il ruolo della ragione fu innalzato a criterio decisivo. Nel movimento evangelicale entro l'anglicanesimo a partire dalla fine del secolo XVIII si riconobbe alla testimonianza biblica un'importanza determinante e nel movimento oxoniano dell'alta Chiesa del secolo XIX la tradizione fu considerata quasi una seconda fonte di rivelazione. Ma il metodo teologico ideato e praticato da Hooker vinse sempre, perché offriva quell'ampia, equilibrata base a cui si poteva tornare dopo volate in posizioni più estreme. Questo metodo è diventato caratteristica particolare dell'anglicanesimo[13].

[13] È quanto sottolinea in modo particolare H.R. McAdoo nel suo libro *The Spirit of Anglicanism*, London 1965.

La continuazione dell'influenza dell'opera di Hooker è infine riconoscibile in un altro campo, che è difficilissimo da descrivere, ma che colpisce e confonde sulle prime l'osservatore non anglicano come qualche cosa di «tipicamente anglicano». I termini che vengono usati per caratterizzare il modo di pensare di Hooker sono *moderation*, *balance*, *mediation*, *comprehension*, *integration*. Il loro suono e senso inglese perderebbe molto a tradurli letteralmente. È chiaro che questi concetti appartengono alla sfera spirituale e cercano di descrivere un pensiero che non vuole essere compreso in sistemi rigorosi esclusivi, che non cerca con impulso conoscitivo inesorabile di trarre conseguenze definitive che non pone l'alternativa del sì e del no. Questi concetti accennano a un pensiero rivolto a mediazione, armonia, visione d'insieme, ampiezza, continuità, concatenamento, ricchezza molteplice; un pensiero che può sempre decadere in superficialità inerte e pragmatica disponibilità al compromesso. Ma quando si colloca nella vera sequela di Hooker, e per ciò l'anglicanesimo ha sempre offerto nuovi convincenti e affascinanti esempi, allora può e deve influenzare anche altre tradizioni di pensiero cristiane, agire con un contributo specifico allo sforzo rivolto a rendere palese l'unità della Chiesa di Gesù Cristo.

«Come Shakespeare, egli vide i problemi del suo tempo nella luce di principi più ampi e di grandi prospettiva storiche. Hooker era un genio degno di essere accostato a Shakespeare come uno dei grandi personaggi del tempo elisabettiano»[14].

[14] Marshall, *op. cit.*, p. 177.

Bibliografia

1. Opere

Keble, John (a cura di), *The Works of Richard Hooker*, 7 ed. rivista da Richard W. Church e Francis Paget, Oxford 1888.

2. Letteratura secondaria

In aggiunta alle note delle citate opere di Shirely, Sisson, Marshall e McAdoo:

Hillerdal, Gunnar, *Reason and Revelation in Richard Hooker*, Lund 1962.

Kirby, W. J. Torrance, *Richard Hooker's doctrine of the royal supremacy*, Leiden 1990.

Munz, P., *The Place of Hooker in the History of Thought*, London 1952.

Voak, Nigel, *Richard Hooker and reformed theology: a study of reason, will and grace*, Oxford 2003.

PETRUS MOGILAS
(1596-1646)

di

Peter Hauptmann

Il metropolita di Kiev Petrus Mogilas con la sua *Confessio Orthodoxa* del 1642 fu il primo a esporre la fede ortodossa in modo ampio e coerente nelle forme del pensiero della scolastica occidentale e anche il primo a esporre la teologia ortodossa nelle forme del catechismo moderno. Il suo interesse era innanzi tutto quello di rafforzare la resistenza dei cristiani ortodossi nei confronti del proselitismo cattolico e protestante. Ma egli contribuì anche a porre una nuova base per un dialogo con il cristianesimo occidentale. Nessun teologo ortodosso dopo Petrus Mogilas seppe mai esercitare un'influenza simile oltre i confini della propria chiesa sull'intera Chiesa ortodossa.

Essendo romeno di nascita, capo di una Chiesa slava nell'ambito della popolazione ucraina in unione con un patriarcato greco, si consiglia l'uso della forma latina del suo nome per non dover decidere se usare la forma romena (Petru Movilă), quella paleoslava (Petr Mogila), quella ucraina (Petro Mohyla) o quella greca (Petros Mogilas).

I. *Vita*

Petrus Mogilas nacque il 21 dicembre 1596 a Suceava. Nell'ottobre del 1607 dopo la morte del padre Simion, principe della Moldavia, la madre Melania-Margherita lo portò a Leopoli, dove frequentò la scuola della confraternita ortodossa del luogo. Il suo primo tutore fu il generale della corona Stanislaw Zółkiewske e, dopo la morte di questo, il grande etmano Jan Karol Chodkiewicz, sotto il cui comando nel 1620 combattè contro i turchi, che rivendicavano l'egemonia sul principato

della Moldavia fin dall'inizio del secolo XVI. Ma quando nel 1622 fallì il tentativo di riconquistare il trono perso dal padre, decise di dedicarsi alla carriera ecclesiastica, anch'essa di tradizione familiare: lo zio Gheorghe Movilă era stato metropolita della Moldavia.

Il 15 agosto 1627 Petrus Mogilas entrò quindi nel famoso Monastero delle Grotte di Kiev, che aveva già visitato in numerosi pellegrinaggi. Il passaggio ad una zona slava orientale non gli diede difficoltà particolari, poiché per i romeni, fino al 1648, il paleoslavo era la lingua della liturgia. Entro un periodo di tempo sorprendentemente breve fu eletto archimandrita del Monastero delle Grotte, titolo che fu confermato dal re polacco Sigismondo III (1587–1632) il 29 novembre 1627.

Anche se aveva raggiunto quest'alta carica grazie all'influenza del metropolita di Kiev Iov Boreckij, al quale aveva chiesto particolare protezione, la conferma da parte del re dovette dipendere anche dalla promessa di Mogilas di appoggiare l'attuazione dell'unione di Brest iniziata dalla bolla papale *Magnus Dominus et laudabilis nimis* del 23 dicembre 1595. La maggior parte dei vescovi ortodossi della Lituania polacca, a cui apparteneva tutta la Russia bianca e gran parte dell'Ucraina, si era sottomessa a Roma dall'ottobre del 1596 con la promessa di avere un proprio rito slavo, ma il patriarca Theophanes III di Gerusalemme, durante il viaggio di ritorno da Mosca nel 1620, aveva consacrato nuovi vescovi ortodossi per tutti i vescovati orientali passati nelle mani degli uniati, tra cui per Kiev il metropolita Iov Boreckij contrapposto al metropolita uniate Josif IV Vel'jaminov – Rutskij. Le confraternite ortodosse nate in risposta ai tentativi di assoggettamento da parte del cattolicesimo polacco continuarono a costituire le basi portanti dell'opposizione all'unione di Brest. Sigismondo III non si allontanò mai dalla sua politica religiosa tendente a reprimere l'ortodossia in favore dell'unione, mentre Petrus Mogilas, che era passato per la scuola della confraternita ortodossa di Leopoli e del metropolita ortodosso di Kiev Borechij, non fece nulla per mantenere la sua promessa di appoggiare gli uniati.

Al contrario, Petrus Mogilas, dopo la morte di Sigismondo III, si mise in primo piano come delegato del clero di Kiev durante l'assemblea costituzionale polacca del 1632 con i suoi tentativi, coronati da successo, di migliorare la posizione giuridica della Chiesa ortodossa nei confronti dell'Unione. Alleati con i protestanti, gli ortodossi ebbero il sopravvento e il futuro re Ladislao IV (1632-1648), eletto zar a Mosca nel 1610, fu comunque costretto a venire incontro ai desideri ortodossi, volendo mantenere il diritto al trono russo. Agli ortodossi fu accordato nella capitolazione elettorale il diritto di esercitare liberamente la religione in tutta la Lituania polacca, di possedere chiese, seminari,

ospedali e tipografie, di accedere a tutte le cariche ufficiali, di conservare le confraternite esistenti e di fondarne di nuove; tutte le chiese di Kiev e il titolo di metropolita furono tolte agli uniati. Così si erano raggiunte le basi legali per un rinnovamento della Chiesa ortodossa nei territori slavi orientali sotto influenza polacca, rinnovamento che Petrus Mogilas mise in atto anche in qualità di metropolita di Kiev.

La nomina approvata all'unanimità dell'archimandrita Petrus Mogilas a metropolita di Kiev e la sua conferma da parte di re Ladislao IV il 12 marzo 1633 sono in diretto rapporto con la sua presenza assemblea costituzionale del 1632. Fu scelto lui perché lo si voleva a capo della chiesa e fu deposto il successore di Iov Boreckij, che era stato appena eletto, adducendo come motivo un'irregolarità di elezione. Dopo che anche il patriarca di Costantinopoli – in quel periodo Cirillo Loukaris nel quarto dei suoi sette mandati[1] – ebbe dato l'approvazione, Petrus Mogilas alla fine dell'aprile del 1633 fu consacrato metropolita nella cattedrale ortodossa di Leopoli e intronizzato i primi di luglio del 1633 nella cattedrale di Santa Sofia a Kiev. Secondo la prefazione del patriarca di Gerusalemme Nektarios alla *Confessio Orthodoxa* del 1662, fu il patriarca di Gerusalemme Theophanes III a consacrarlo, ma non si sa nulla di un viaggio in Lituania di quest'ultimo. E la cronaca di Leopoli nomina invece il vescovo locale Ieremija Tissarovskij come il consacratore del nuovo metropolita di Kiev.

Poiché, anche come metropolita di Kiev, rimaneva ancora archimandriata del Monastero delle Grotte, Petrus Mogilas mise questo completamente al servizio della sua opera di rinnovamento della Chiesa. Nella tipografia del monastero, fondata nel 1606, fece stampare più scritti teologici possibili, manuali liturgici, edizioni di testi, e soprattutto raccolte di omelie e anche libelli polemici in difesa dell'ortodossia. Trasformò la scuola del Monastero delle grotte, fino ad allora non conosciuta, in una scuola polacco-latina, poi la unì nel 1633, dopo essere diventato metropolita, a quella greco-slava fondata nel 1615 dal monastero della confraternita religiosa di cui era decano. Così nacque il famoso Collegium Kijoviense, al quale Ladislao IV, nel 1635, confermandolo scuola greco-latina per ortodossi, concesse tra gli studi classici solo i corsi di dialettica e di logica; esso, però, fin dagli inizi diede ai futuri sacerdoti un'istruzione teologica, anche se le lezioni regolari di teologia furono istituite solo verso la fine del secolo. Divenuta poi nel 1701 un'accademia religiosa, la scuola fondata da Petrus Mogilas rimase fino al 1917 uno dei centri d'istruzione teologica più importanti della Russia.

1 Cfr. Keetje Rozemond, *Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17.Jahrhunderts*, in «Kirche im Osten» 13 (1970), pp. 9-17.

Per il miglioramento della formazione del clero era però necessario un manuale teologico nuovo e sostenuto da un ampio consenso ecclesiale. Petrus Mogilas sapeva che non si poteva più reagire alla sfida cattolica romana e protestante rifacendosi soltanto alla *Ekdosis* di Giovanni di Damasco, che aveva il ruolo di dogmatica nel mondo ortodosso e che lui stesso citò ben cinquantacinque volte nella *Confessio Orthodoxa.* Sapeva anche che questa nuova esposizione della fede ortodossa non poteva rimanere un semplice lavoro privato come le *Confessioni* di Metrophanes Kritopoulos del 1625[2], o di Cirillo Loukaris del 1629 e del 1633[3], ugualmente, il suo impiego non doveva essere impedito da sempre nuovi sospetti di eresia. Il maggior merito del metropolita di Kiev fu proprio quello di aver creato un vero libro di dottrina religiosa con la sua *Confessio Orthodoxa.*

Non si può più stabilire con certezza quando cominciò a scrivere la *Confessio* e non sappiamo se fu aiutato da coautori. Ma per il sinodo da lui convocato a Kiev l'8 settembre 1640 era pronta una prima versione destinata alla discussione e quindi a una risoluzione. I partecipanti al sinodo discussero il testo in dieci sedute tra l'8 e il 15 settembre e raggiunsero accordo unanime su tutto il testo ad esclusione di due soli argomenti: il luogo in cui si trovano le anime dei morti (I, 61 e 67) e il momento preciso della trasformazione delle offerte eucaristiche (I, 107): per questi due punti contestati si decise di sottoporre il testo intero al giudizio del patriarca di Costantinopoli.

Per ottenere la conferma necessaria alla sua *Confessio Orthodoxa* dal patriarca ecumenico, Petrus Mogilas si avvalse dell'aiuto del principe della Moldavia Vasile Lupu (1632-1653), suo amico personale. Vasile Lupu invitò alcuni rappresentanti della diocesi di Kiev e delegati del patriarcato ecumenico a una conferenza che durò dal 15 settembre al 27 ottobre, e che entrò nella storia della Chiesa con il nome di «Sinodo di Iasi» pur non essendo un sinodo nel vero senso della parola. Il sinodo di Kiev del 1640 aveva nominato suoi rappresentanti gli abati Isaija Trofimovič-Kozlovskij, Ignatij Oksenovič-Starušič e Iosif Kononovič-Gorbackij; il patriarca aveva mandato come suoi esarchi l'ex-metropolita Porphyrios di Nicea e il predicatore della «Grande Chiesa» di Costantinopoli Meletios Syrigos. Un ruolo decisivo toccò a Meletios Syrigos come traduttore del testo latino della *Confessio Orthodoxa* in greco. Purtroppo non si può più constatare fino a che punto egli fece mutamenti sostanziali, perché non abbiamo più il primo testo latino. Ma nei due punti già contestati al sinodo di Kiev fece vincere la posizione

2 Cfr. Jon Michalcescu 1904, pp. 183-252.
3 *Ibid.*, pp. 262-276.

genuinamente ortodossa: oltre a paradiso e inferno non esiste un terzo luogo per le anime dei morti come il purgatorio e la trasformazione delle specie eucaristiche avviene dopo l'epiclesi e non dopo le parole sacramentali. Non sappiamo se Petrus Mogilas fu contento o deluso del risultato della conferenza di Iasi. Non si deve tentare di trarre conclusioni decisive dal fatto che nel 1645 invece della *Confessio Orthodoxa* fece stampare a Kiev un nuovo «piccolo catechismo» in lingua polacca e ucraina.

Parthenios I, patriarca di Costantinopoli (1639-1644), fece confermare attraverso un sinodo la *Confessio Orthodoxa* mandatagli da Iasi l'11 marzo 1643. Il decreto di conferma è firmato anche dai patriarchi Joannikios di Alessandria, Makarios III di Antiochia e Paisios di Gerusalemme, oltre che da nove gerarchi greci e tredici funzionari della «Grande Chiesa» di Costantinopoli. La conferma della validità della dottrina si riferisce però esplicitamente a «ciò che ci è presente, scritto nella nostra lingua», quindi alla traduzione greca; si aggiunge addirittura di non aver letto il testo latino. Il decreto di conferma fu portato probabilmente di persona da Meletios Syrigos a Petrus Mogilas perché vi sono documenti che dimostrano la presenza del primo al Monastero delle grotte di Kiev dal gennaio all'agosto del 1643.

Come teologo autore della *Confessio Orthodoxa*, Petrus Mogilas si occupò dei rapporti col cattolicesimo romano e col protestantesimo, e come metropolita e personaggio della politica ecclesiastica si trovò ripetutamente di fronte agli sforzi e ai tentativi di persuasione a un'unione con Roma. Il papa Urbano VIII (1623-1644) gli indirizzò addirittura una lettera personale il 3 novembre 1643. Anche se Mogilas non accondiscese mai a queste proposte, bisogna dire che si mostrò sempre interessato a non allargare sempre di più il fossato che separava le Chiese orientali da quelle occidentali. Nel 1644, quando a Mosca il matrimonio auspicato dalla monarchia tra la figlia dello zar Irina Michajlovna e il figlio del re di Danimarca Waldemar dipese dalla disponibilità di quest'ultimo a farsi ribattezzare dagli ortodossi, Petrus Mogilas si rivolse con una lettera al patriarca di Costantinopoli, pregandolo di pronunciarsi contro l'uso di ribattezzare i luterani. E anche nel caso della figlia di Vasile Lupu, Maria, Petrus Mogilas non sollevò obiezioni quando ella si unì in matrimonio nel settembre del 1645 a Iasi, con il principe Janusz Radziwill, membro della Chiesa riformata.

Petrus Mogilas giudicò molto pericolosa per la tradizione di fede ortodossa la dottrina del patriarca Cirillo Loukaris (ucciso nel 1638 su ordine del sultano), le cui teorie sui sacramenti potevano essere dette calviniste, tanto che per combatterle non esitò a utilizzare le teorie sacramentali della dottrina cattolica romana. Una delle ragioni è da cer-

care nel ricordo del brutale tentativo di riforma intrapreso da Iakobos Basilikos Herakleides durante il suo breve dominio sul principato della Moldavia (1561-1563) sotto l'influenza di teologi calvinisti da lui chiamati nel paese[4]. Bisognava temere delle tarde ripercussioni della dottrina del patriarca Cirillo, condannata nel 1638, proprio nel territorio di Kiev, perché questi aveva lavorato nella Lituania polacca (1596-1601) ed era stato insegnante anche nella scuola dell'ordine di Wilna e rettore nel collegio di Ostrog. Infine, anche i ripetuti tentativi fatti dai nobili ungheresi riformati nella Transilvania durante i secoli XVI e XVII di costringere i sudditi romeni ortodossi ad accettare una chiesa modificata secondo i princìpi riformati, indussero Petrus Mogilas a difendersi con maggiore intensità contro il protestantesimo.

Petrus Mogilas non visse tanto da vedere la ribellione dei cosacchi sotto l'etmano Bohdan Chmelnyckyj nel 1648, che nel 1654 portò l'Ucraina a sinistra del Dniepr e Kiev e i dintorni sotto il protettorato russo. Non avrebbe visto di buon occhio questo svolgersi delle cose perché il metropolita di Kiev nell'ambito dello stato lituano-polacco e sotto la giurisdizione del patriarcato ecumenico aveva maggiore libertà d'azione che non gli avrebbero accordata lo zar e il patriarca di Mosca. Non è da escludere che Petrus Mogilas ambisse all'istituzione di un patriarcato a Kiev, anche in virtù del suo carattere di dominatore sia per nascita che per educazione. Morì il 22 dicembre 1646 appena cinquantenne.

II. *Opere*

La *Confessione ortodossa della fede della chiesa cattolica e apostolica orientale* (titolo completo della *Confessio Orthodoxa)* consiste di duecentosessantuno domande con le rispettive risposte e si suddivide in tre parti sott'ordinate ai tre concetti generali fede, speranza e carità. Nella prima parte viene esposta in centoventisei questioni la fede cristiana secondo il simbolo niceno-costantinopolitano, nella seconda parte la speranza cristiana in sessantatre domande attraverso una spiegazione del Padrenostro e delle Beatitudini e nella terza parte, in settantadue domande viene spiegata, con una dottrina della virtù e del decalogo, la carità cristiana. Si può dire dunque che la *Confessione ortodossa* ha il carattere di un catechismo, ma le lunghe risposte a domande generalmente brevi hanno un'impronta scolastica, tale da far entrare la *Confessio Orthodoxa* a pieno titolo tra i testi di dogmatica.

[4] Cfr. Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg 1949, pp. 34-58.

Con le forme esteriori Petrus Mogilas naturalmente prese anche contenuti dei modelli cattolici occidentali, ma solo nel caso in cui si conciliassero con le tradizioni della dottrina ortodossa. D'altra parte però, per raggiungere lo scopo di diffondere una dottrina di fede genuinamente ortodossa, operò modifiche e completamenti così che la sua *Confessio Orthodoxa* nell'insieme è da giudicarsi senz'altro come un'opera originale.

Ad esempio è tipico del suo modo di procedere premettere alla trattazione scolastica delle qualità divine (I, 11-17) la citazione seguente: «Come Dio stesso è incomprensibile, così anche le sue qualità sono incomprensibili» (I, 11); quest'affermazione rimane sempre in rapporto con la tradizione apofatica propria della teologia orientale. Ugualmente l'ampiezza data alla spiegazione delle parole «Luce della luce» con la discussione della differenza tra luce creata e la luce increata (I, 36) è comprensibile solo alla luce dell'importanza che esse hanno nella mistica orientale.

La cosa che sorprende maggiormente il lettore occidentale è però che Petrus Mogilas, in questo testo, dopo aver parlato della morte di Gesù sulla croce, ponga un interrogativo sul significato e sull'esecuzione del segno della croce. Per il significato del segno della croce chiama a testimone Cirillo di Gerusalemme di cui ripete il pensiero e le parole della tredicesima e quattordicesima catechesi (I, 50). Per quanto riguarda la forma gli sembra importante il giusto coordinamento di parole e gesti: nel toccare la fronte con pollice, indice e medio bisogna dire « in nome del Padre», toccando il petto «e del Figlio», alla spalla destra «e dello Spirito Santo» e alla spalla sinistra «Amen» (I, 51). Ma si può collegare il segno della croce anche con le parole «Signore Gesù Cristo figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore, amen» cioè con la preghiera esicasta a Gesù[5]. Petrus Mogilas non poteva sottolineare con più forza ancora lo spirito ortodosso della sua opera, perché nella Chiesa orientale la facoltà di comportarsi rettamente al servizio di Dio vale di più di una comprensione intellettuale della dottrina.

Trattando dello Spirito Santo, che secondo gli ortodossi procede solamente dal Padre (I, 71), colpisce il fatto che Petrus Mogilas, nel rifiutare la dottrina occidentale del procedere anche dal Figlio (*filioque*), rimandi a una decisione del papa Leone III che nell'anno 809 fece mettere in San Pietro due tavole d'argento col testo latino e greco del simbolo niceno-costantinopolitano nella sua forma originaria. A sostegno di questa tesi cita Cesare Baronio, il cardinale che dal 1588 con i suoi *Annales ecclesiastici* offriva l'equivalente cattolico delle centurie di

[5] Cfr. Georg Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*, Würzburg 1949².

Magdeburgo dei luterani. Ma Petrus Mogilas dimentica che Leone III si rivolse soltanto contro la modificazione della forma del testo del simbolo, non contro la dottrina del doppio procedere dello Spirito Santo; non avrebbe altrimenti potuto parlare di una «conoscenza comune», e di un «consensus» della Chiesa d'oriente e di occidente.

Nella dottrina ecclesiastica Petrus Mogilas deduce dall'attributo «cattolico» il fatto che solo chiese locali possono aver ricevuto il loro nome dai luoghi (I, 84). Con ciò prende posizione contro la pretesa di universalità di una Chiesa che proprio in quel periodo prendeva il nome dall'essere legata alla città di Roma. Ma mentre dimostra la posizione speciale e unica della Chiesa di Gerusalemme al di sopra di tutte le chiese locali con l'aiuto di molti passi biblici (Lc 24, 46-48; At 1,8; 11, 2-3, 17-18, 22; 15,2. 22. 28; 16, 4) si oppone anche contro una pretesa di egemonia di Costantinopoli. È vero che gli imperatori avevano dato una posizione di dominio alla antica e alla nuova Roma, ma questo era successo secondo il canone tre del secondo concilio ecumenico con riguardo al potere imperiale. Rimane però non espresso il pensiero che a Costantinopoli non c'è più un imperatore cristiano e di conseguenza viene a mancare il fondamento al primato di Costantinopoli. Petrus Mogilas chiama invece la Chiesa di Gerusalemme la «Madre di tutte le Chiese e la prima», perché da lei è iniziata la diffusione del Vangelo in tutto il mondo. Qui abbiamo un punto in comune con il calvinista olandese Sibrandus Lubbertus (1556-1625) che nei suoi *Dieci libri sul papa romano* aveva definito Gerusalemme *matrix et radix* di tutte le Chiese[6]; erano però considerazioni politiche che avevano portato Mogilas ad adoperarsi per rivalutare la Chiesa di Gerusalemme. Il fatto che era stato il patriarca di Gerusalemme Theophanes III a consacrare nel 1620 i nuovi vescovi ortodossi, dopo che la maggioranza dei vescovati era passata nelle mani degli uniati, aveva messo il metropolita di Kiev in un rapporto particolarmente stretto con la Chiesa di Gerusalemme. Inoltre a Kiev, come «madre delle città russe» nella cristianizzazione degli slavi orientali, era toccato già il nome onorifico di «seconda Gerusalemme»[7]. Ma come gli imperatori romani orientali avevano promosso l'ascesa dell'antica Roma per amore di quella nuova, così, valorizzare nuovamente Gerusalemme avrebbe contribuito ad accrescere la fama della città di Kiev, ad essa collegata e paragonata.

[6] Cfr. Sibrandus Lubbertus, *De papa romano libri decem*, Groningen 1594, p. 129 e p. 211.

[7] Cfr. Robert Stupperich, *Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins*, in «Zeitschrift für slavische Philologie» 12 (1935), pp. 332-354.

Ancor più che con queste particolarità della sua ecclesiologia Petrus Mogilas ebbe grande influenza sulla teologia ortodossa con la sua dottrina dei sacramenti. Il numero sette dei sacramenti ormai entrato nella coscienza della Chiesa ortodossa dal concilio di Lione del 1274 non viene più messo in dubbio come aveva tentato di fare Metrophanes Kritopoulos nella sua *Confessione* del 1625 dividendo i sacramenti in due gruppi (tre veri e propri: battesimo, comunione e confessione e quattro altri più generali). Rimandando al primo scritto teologico del patriarca di Costantinopoli Geremias II, indirizzato ai teologi di Tubinga nel 15 maggio 1576[8], Petrus Mogilas afferma un rapporto tra il numero sette dei sacramenti e i sette doni dello Spirito Santo (I, 98) (secondo Is 11,2), che aveva trattato in un'altra parte per esteso (I, 73-80) senza accennare affatto a questa connessione. Nella sua definizione di sacramento (I, 99) è importante la forma visibile della mediazione della grazia invisibile di Dio all'anima del credente e l'istituzione di esso attraverso Cristo. Inoltre la sua idea del sacramento si spiega meglio osservando che nella versione latina della *Confessio Orthodoxa* l'uso del concetto «sacramentum» viene evitato rigidamente; al posto di questo termine Petrus Mogilas usa la parola greca «mysterium». Tra le condizioni necessarie per la celebrazione di un sacramento, dopo la «materia adeguata» e il prete o il vescovo e prima della «forma delle parole» c'è l'«invocazione allo Spirito Santo» (I, 100). Nell'edizione in russo paleoslavo del 1696 venne qui sviluppata l'unica nota marginale a questa questione: «Ogni sacramento viene santificato con l'invocazione dello Spirito Santo» Qui si vede come la *Confessio Orthodoxa* ha esercitato maggiore influsso con la trasmissione delle peculiarità della Chiesa ortodossa che con l'accoglimento delle idee occidentali.

Alla domanda sul fine dei sacramenti (I, 101), Petrus Mogilas risponde in primo luogo con il riferimento al fatto che essi sono «elementi distintivi dei veri figli di Dio, cioè della Chiesa ortodossa cattolica e apostolica»; chi ne fa retto uso appartiene alla Chiesa di Dio come «vero e autentico membro» ed è figlio di Dio per merito della grazia. Passa poi ad approfondire l'idea della certezza della salvazione: nei sacramenti abbiamo un «segno sicuro della nostra fede in Dio» e siamo quindi certi, attraverso la fede e in base alle opere buone, della salvezza e della vita eterna. In terzo luogo chiama i sacramenti «rimedi sicuri» per allontanare le debolezze e malattie dei nostri peccati.

Per la dottrina dei sacramenti, svolta con singoli trattazioni sui sette

[8] Cfr. *Wort und mysterium. Der Briefwechsel über Glaube und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Kostantinopel.* Herausgegeben vom Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958, pp. 46-124.

sacramenti nella *Confessio Orthodoxa* (I, 102-119), è importante dal punto di vista della storia della teologia più che altro l'aver ripreso la teoria cattolica della transustanziazione. La conseguenza dell'epiclesi, invocazione dello Spirito Santo a scendere sulla comunità eucaristica e sulle offerte di pane e vino attraverso il sacerdote, viene chiamata da Petrus Mogilas semplicemente *transsubstantiatio* o *metousiosis*, così che del pane e del vino non rimangono che le forme visibili (I, 107). Il loro rimanere pane e vino è parte del piano divino, sia per conservare una fede che si basa più sulla parola divina che sui sensi umani, sia con riguardo al ribrezzo che l'uomo prova nel mangiare carne cruda. Petrus Mogilas mostra qui il suo intento principale come nella trattazione dell'ascensione al cielo di Cristo (I, 56), dove aveva fatto una distinzione tra la presenza celeste e quella eucaristica di Cristo. Le sue affermazioni, nel momento in cui usa già il termine «trasformazione dell'essenza», sfociano già nella constatazione che «noi siamo in dovere di venerare la santissima eucaristia e adorarla con venerazione sacra perché viene dal Messia stesso»[9] (secondo la versione latina) e che «è giusto onorare e venerare la santa eucaristia nello stesso modo come il nostro Messia Gesù Cristo»[10] (secondo la versione greca).

Sulla via percorsa da Petrus Mogilas stanno quindi anche tutte le obiezioni tipiche della Chiesa orientale che il patriarca Dositheos II di Gerusalemme sollevò nell'Horos 17 della sua *Confessio* del 1672 nei confronti del concetto di trasformazione sostanziale: esso non spiega il modo in cui il pane e il vino diventano corpo e sangue del Signore, perché ciò è incomprensibile e impossibile per altri che non sia Dio stesso e porta il credente solo a «ignoranza e blasfemia». Invece viene affermato, rifiutando tutti i tentativi di spiritualizzazione, che «veramente ed essenzialmente il pane diventa il vero corpo di Cristo e il vino di vero sangue»[11].

La materia trattata nella seconda e nella terza parte della *Confessio Orthodoxa* dà meno occasioni a decisioni teologiche fondamentali, ma anche lì Petrus Mogilas si mostra sempre interessato a conservare le caratteristiche della Chiesa orientale. Per esempio, spiegando il Padrenostro (II, 7-28), contro la prassi cattolica si pronuncia decisamente per l'indivisibilità della dossologia che egli, senza conoscere lo stato della trasmissione dei manoscritti del Nuovo Testamento e sulla base di Mt

9 «... adorare cultu latriae ...»

10 «... latreuomen ...»

11 Cfr. Jon Michalcescu 1904, p. 173; Curt R.A. Georgi, *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt ud Bedeutung*, München 1940, pp. 71-85; Hermenegild M. Biedermann, *Die Confessio des Dositheos von Jerusalem (1672)*, in *Aus Reformation und Gegenreformation*. Festschrift für Thobald Freudenberger = «Würzburger Diözesangeschichtsblätter» 35/36 (1974), pp. 403-415.

6,13 secondo il testo bizantino, senza esitazione rimanda a Gesù stesso (II, 28). Infine merita un'attenzione particolare la giustificazione trattata a fondo della venerazione delle immagini presso gli ortodossi (III, 55) entro la sua spiegazione del decalogo (III, 46-72). Qui espone la teologia delle immagini del VII Concilio Ecumenico senza abbreviazioni e con abilità didattica. Esplicitamente Petrus Mogilas mette in risalto la regola secondo la quale ogni icona deve avere una scritta, da cui leggere il nome del santo raffigurato, perché «si adempia più facilmente l'intenzione di chi prega».

III. *Significato*

L'importanza della *Confessio Orthodoxa* consiste nel fatto che Petrus Mogilas assicurò con essa alla Chiesa orientale il ricongiungimento con lo sviluppo della teologia occidentale in due sensi; in primo luogo creando con la *Confessio* il primo catechismo, nel senso a noi comune, della Chiesa orientale, che diede sempre nuovi impulsi e caratterizzò la ricca letteratura catechistica ortodossa dei secoli XVIII e XIX. La storia del catechismo come libro inizia infatti con Lutero, qualsiasi sia la letteratura catechistica prodotta nell'antichità nel medioevo dalla Chiesa sia occidentale che orientale[12]. In secondo luogo la *Confessio Orthodoxa* rappresenta il tentativo fondamentale di comunicare la dottrina della chiesa orientale nelle forme di pensiero della scolastica occidentale, tentativo decisivo per le future opere dogmatiche dei teologi ortodossi. Applicare il metodo scolastico alla teologia orientale non è un'impresa più discutibile della corrispondente formazione di una teologia scolastica vetero-protestante nell'epoca dell'«ortodossia»; in tutti e due i casi la critica posteriore della via scelta non ha mai potuto fare del tutto a meno delle tradizioni dottrinali ottenute in quel modo.

È solo quest'influenza nella storia della teologia che ha dato alla *Confessio Orthodoxa* di Petrus Mogilas in realtà il significato di un legame di unità alle Chiese ortodosse, che però manca a livello di diritto ecclesiastico, poiché sono sconosciuti nella Chiesa ortodossa libri dell'importanza dei testi della Chiesa luterana.

IV *Influsso successivo*

La fortuna della *Confessio Orthodoxa*, in conformità alla sua impor-

[12] Cfr. Hans-Werner Surkau, *Katechismus II. Geschtlich,* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1959³, pp. 1179-1186.

tanza, comincia nella seconda metà del secolo XVII. Il presupposto era che fosse stampata, ma a Kiev nessuno osava decidere, né Petrus Mogilas, né i metropoliti suoi successori. Secondo un'annotazione scritta su una copia manoscritta di una versione in paleoslavo, questa sarebbe stata stampata il 20 dicembre 1642 a Iasi, ma non ne è rimasto neanche un esemplare. A Costantinopoli in un primo tempo si era troppo impegnati con altri compiti per avere il tempo di occuparsi della diffusione della *Confessio*. Ma fu Meletios Syrigos (1580-1664) che si occupò di non far cadere in oblio l'opera da lui tradotta. Il suo promotore più importante fu il patriarca di Gerusalemme, Nektarios (1661-1668), che provvide la *Confessio Orthodoxa* il 20 novembre 1662 di una prefazione molto impegnata. Nonostante vi si annunciasse che Nikousios Panagiotes, portavoce della Sublime Porta avrebbe dato la somma necessaria alla stampa, essa fu pubblicata solo nel 1667 a Amsterdam, e solo nella versione greca, nonostante la prefazione del patriarca fosse stata prevista per l'edizione latina. Di questa edizione si parla con frasi di lode negli atti del sinodo di Gerusalemme del marzo 1672[13].

Il patriarca Dositheos II di Gerusalemme (1669-1707), già molto influente come braccio destro del suo predecessore Nektarios prima che questi si dimettesse, si adoperò per la fama e la diffusione della *Confessio Orthodoxa*. Scrisse un'ampia prefazione per l'edizione greca pubblicata dal monaco sacerdote Anthimos l'Iberico nel monastero di Snagov (a nord di Bucarest). Con la posizione privilegiata che Petrus Magilas aveva concesso a Gerusalemme non è certo un caso che fossero proprio due patriarchi di Gerusalemme a impegnarsi con tanta insistenza per la diffusione della *Confessio Orthodoxa*.

Durante il periodo in cui restò in carica il metropolita Teodosio nella Valacchia ungherese, a Buzău fu stampata nel 1691 una traduzione romena curata dal logoteta Radu Greceanu. A questa fecero seguito sedici ristampe e perfino nella premessa al nuovo catechismo della Chiesa romena ortodossa del 1952 il patriarca Giustiniano si riallacciò esplicitamente a questa tradizione.

Completa di un'introduzione scritta dal patriarca moscovita Adriano, fu pubblicata finalmente anche una versione slava, che già nel 1685 era stata fatta da un anonimo traduttore nel Convento dei Miracoli; dopo una revisione fu pubblicata nel 1695 su iniziativa del metropolita Varlaam Jasinskij e con un incarico speciale dato dai fratelli zar Ivan V e Pietro I. Fu ristampata fin nella prima metà del secolo XVIII a Mosca, Pietroburgo, Kiev e Černigov.

Ma solo nella prima metà del secolo XIX la *Confessio Orthodoxa* rag-

13 Cfr. Jon Michalcescu 1904, p. 130.

giunse la massima influenza su tutta la Chiesa russa ortodossa, quando fu usata come libro di testo nel movimento conservatore nato contro la politica religiosa dell'imperatore Alessandro I (1801-1825) e del suo ministro, il principe A.N. Golicyn, collegata alla fondazione della Società biblica russa (1813) e caratterizzata da un misticismo occidentale. Fozio Spasskij (1798-1838) archimandrita del monastero di San Giorgio situato a sud di Novgorod, aveva cercato di sostituire alla *Confessio Orthodoxa* il *Catechismo* del metropolita di Mosca Filerete Drozdov (1782-1867) nella prima versione del 1823. L'ultima edizione del 1839 potè imporsi solo perché era stata conformata ancora più fortemente al modello offerto da Petrus Mogilas. Inoltre il conte N.A. Protasov, procuratore superiore del santo sinodo (1836-1855), ottenne che il metropolita Filerete preparasse una ristampa della *Confessio Orthodoxa* che, diffusa ad alta tiratura, fu introdotta come manuale di studio nei seminari e consegnata gratuitamente a ogni sacerdote.

Al di fuori del mondo ortodosso iniziò subito dopo la prima pubblicazione uno studio continuo su Petrus Mogilas e la sua teologia. La seconda pubblicazione della *Confessio* avvenne per merito dei luterani a Lipsia nel 1695 e doveva servire a chiarire i rapporti tra le due confessioni; fu curata da Laurentius Normann professore di teologia a Upsala. Ad essa era affiancata una traduzione latina perché quella a cui accennava il patriarca Nektarios nella prefazione del 1662 fu pubblicata solo nel 1927 da Antoine Malvy e non era allora reperibile. Nel corso dei secoli XVIII e XIX in occidente fu ristampata più volte la versione greca.

Accanto alle edizioni ci si occupò presto anche di tradurre la *Confessio* nelle lingue moderne dell'Europa occidentale. Iniziò J.A. Seiner con la sua traduzione olandese del 1722 a Haarlem. Seguì cinque anni dopo il medico e scienziato Johann Leonard Frish (1666-1743) che, come ex precettore dei figli del cancelliere di stato russo, il conte Gavril Golovkin, aveva preso l'edizione paleoslava del 1696 come base per la traduzione; la terminò già nel 1707 ma la pubblicazione potè avvenire solo nel 1727, dopo che fu tolta «alla lunga e ingiusta ritenzione da parte di un libraio». Furono stampate anche più traduzioni in inglese.

Nella ricerca sulle confessioni del protestantesimo tedesco dell'ultimo terzo XIX secolo, si arrivò addirittura a una contesa letteraria sul valore e la validità della *Confessio Orthodoxa* di Petrus Mogilas e della *Confessio Dosithei* del 1672. Wilhelm Gaß (1813-1889), nella sua *Symbolik der griechischen Kirke* (1872) aveva preso in grande considerazione questi testi confessionali, suscitando le proteste di Ferdinand Kattenbusch (1851-1935) che nei suoi *Kritische Studien zur Symbolik* fece presente il fatto che queste confessioni erano sorte «nella lotta tra in-

fluenze cattoliche e protestanti e dagli errori che ne erano nati»; non avevano però «scosso la Chiesa orientale come le idee della Riforma nella chiesa occidentale». Quindi la simbolica della Chiesa ortodossa doveva essere presa solo dalle fonti antiche[14]. Invece W. Gaß sosteneva che lo studioso della simbolica non doveva cercare «ciò che i Greci erano stati, avevano pensato e fatto un tempo», e che i greci e i russi non avevano mai detto di non voler essere giudicati secondo queste testimonianze del secolo XVII[15].

Per il dialogo con l'ortodossia non fu favorevole il fatto che tra i protestanti prevalse l'opinione di Kattenbusch, che nel 1892 pubblicò il suo *Lehrbuch der Vergleichenden Confessionskunde*. E non solo si venne a una confusione tra desiderio e realtà nell'immagine che fu presentata dall'ortodossia, ma anche a sgradevoli tentativi di convincere i colleghi ortodossi di ciò che doveva essere genuinamente ortodosso. È vero che per esempio all'istituto di San Sergio di Parigi e al congresso dei teologi di Atene del 1936 si udirono opinioni che tendevano a diminuire l'importanza di questi testi del secolo XVII, ma non è un discorso valido per tutta la Chiesa ortodossa. Al contrario, la teologia che Petrus Mogilas espone nella *Confessio Orthodoxa* è legata indissolubilmente alla coscienza religiosa della Chiesa orientale.

14 Cfr. Ferdinand Kattenbusch, *Kritische Studien zur Symbolik*, in «Theologische Studien und Kritiken» 51 (1878), p. 106.

15 Cfr. Wilhelm Gaβ, *Zur Symbolik der griechischen Kirche*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 3 (1879), p. 333.

Bibliografia

Karmirēs, Iōannēs, *Ta dogmatika kai symbolika mnēmeia tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklēsias*, Athenai 1952/53, vol. II, pp. 593-686.

Michalcescu, Jon, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext*, unitamente a commenti introduttivi, Leipzig 1904, pp. 22-122.

Malvy, Antoine - Viller, Marcel, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolite de Kiev (1633-1646)*. Testo latino inedito, con introduzione e note critiche (Orientalia Christiana X), Paris 1927.

Popivchak, Ronald Peter, *Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633-47). Translation and Evaluation of his "Orthodox Confession of Faith" (1640)*, Michigan 1975.

Frisch, Johann Leonhard, *Liber Symbolicus Russorum Oder Der Grössere Catechismus der Russen Welchen auch Die gantze Griechische Kirche angenommen hat Aus der Sclavonischen Sprache wie sie in Rußland gebräuchlich ins Teutsche übersetzt*, Franckfurth und Leipzig 1727.

2. Letteratura

Bârlea, Octavianus, *De confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Frankfurt am Main 1948.

Golubev, S.I., *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, Kiev 1883/1898.

Gundlach, Rudolf, Kirche und Sakrament in der Confessio Orthodoxa des Petrus Mogilas, in «Kirche im Osten» 4 (1961), pp. 15-36.

Hauptmann, Peter, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971.
Popescu, Niculae M., *Petru Movilă*, in «Biserica Ortodoxă Română» 65 (1947), pp. 9-29.
Suttner, Ernst Christoph, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien-München 1978.

INDICE DEI NOMI

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2005
da Print Duemila, Albairate (Mi)